HANS URS VON BALTHASAR

Sperare per Tutti

Hans Urs von Balthasar

SPERARE PER TUTTI

INDICE

Trop souvent nous concevons l'espérance d'une manière trop individualiste comme seulement notre salut personnel. Or l'espérance porte essentiellement sur les grandes actions de Dieu concernant la création entière. Elle porte sur le destin de l'humanité entière. C'est le salut du monde que nous attendons. En réalité l'espérance porte sur le salut de tous les hommes—et c'est seulement dans la mesure où je suis englobé en eux qu'elle porte sur moi.

Jean Cardinal Daniélou S.J.
Essai sur le mystère de l'histoire
(1953), p. 340

Né nella Sacra Scrittura né nella tradizione di fede della Chiesa è detto di qualcuno con certezza che egli si trovi effettivamente all'inferno. È vero invece che l'inferno viene sempre tenuto davanti agli occhi come una *possibilità reale*, legata all'esigenza di conversione e vita.

Catechismo cattolico degli adulti
La confessione di fede della Chiesa
edito dalla Conferenza episcopale
tedesca (1985), p. 423

I
IL PUNTO IN QUESTIONE E L'ACCUSA

Noi tutti che viviamo la fede cristiana e che, almeno nei limiti consentiti dal suo carattere di mistero, vorremmo anche comprenderla, ci troviamo *sotto* il giudizio. Non già al di sopra di esso, cosicché ci sia dato in anticipo di conoscerne l'esito e di portare avanti la nostra speculazione partendo da una tale conoscenza. L'Apostolo, che non si sente colpevole di alcunché, non per questo si ritiene già giustificato: « Il mio giudice è il Signore » (1 Cor 4,4). Tuttavia, di fronte al giudizio noi non ce ne stiamo confusi e scoraggiati ma, come lo stesso Apostolo ci suggerisce incessantemente, abbiamo fiducia (*parrhesia*) e speranza, poiché nostro giudice è Colui che —come dice il dogma—ha preso su di sé i peccati di ciascuno. Siamo dunque noi certi né dobbiamo curarci della nostra salvezza? Sicuramente no, poiché quale uomo può sapere se nella sua esistenza ha corrisposto all'amore infinito di Dio che per lui ha dato tutto se stesso? Non dovrà egli, se non è fariseo ma sincero, ammettere il contrario? Nel tentativo di conformarsi alla grazia, ha lasciato che Dio operasse in lui a suo piacimento, o ha invece ritenuto di saperla più lunga di Dio, comportandosi a proprio piacimento [1]?

In Fil 2,12-13 dice Paolo: « Quindi, miei cari, obbedendo come sempre (...) attendete alla vostra salvezza con timore e tremore. È Dio infatti che

Posto dunque che ci troviamo, riverenti, *sotto* questo giudizio, siamo indotti a chiederci quale forma e quale estensione possa o non possa avere la speranza cristiana. Poiché il giudizio può essere « senza misericordia » e minaccioso per quelli che in vita sono stati essi stessi senza misericordia (Gc 2,13), ma sarà misericordioso (poiché Colui che giudica è anche Colui che salva) verso quelli che nella loro vita avranno cercato di corrispondere alla misericordia divina: « la misericordia trionfa sul giudizio ». Che al nostro sguardo si presentino entrambe le possibilità, corrisponde alla tattica posta in atto da Dio fin dall'inizio della sua alleanza con noi: « Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male » (Dt 30,15); « Ecco io vi metto davanti la via della vita e la via della morte » (Ger 21,8); « nella strada della giustizia è la vita; il sentiero dei perversi conduce alla morte » (Prv 12,28 LXX). Oltre che nel Nuovo Testamento (Mt 7,13 s.; 2 Pt 2,15), l'alternativa è presente nella prima letteratura cristiana (Didachè I,1; Barnaba 18-20). L'uomo *sotto* il giudizio deve scegliere. Il punto è quello di sapere se da ultimo Dio nel suo piano di salvezza dipenda, voglia dipendere dalla scelta dell'uomo, o se invece la sua libertà che vuole solo la salvezza e che è assoluta, non rimanga prevalente sulla libertà umana, creata e quindi relativa.

Possiamo accostarci al problema diversamente, e vedremo che così fa Anselmo: se gli uomini si dividono in giusti e ingiusti, è allora possibile scomporre parimenti le proprietà divine, in maniera tale che da una parte stia la misericordia, e dall'altra la giustizia

suscita in voi il volere e l'agire secondo i suoi benevoli disegni ». L'espressione « timore e tremore » è un modo di dire veterotestamentario, ripreso quattro volte nel Nuovo Testamento in rapporto all'atteggiamento dello schiavo o del servo di fronte al padrone. Il riferimento immediatamente precedente era quello della figura del servo applicata a Cristo, cosicché si tratta qui di una « applicazione parenetica nel Salmo cristologico » (Lohmeyer, *Phil.*, p. 103). La « obbedienza » e la « sottomissione » sono sommamente motivate dal fatto che è Dio stesso che tutto opera in noi, il volere come l'agire, « secondo i suoi benevoli disegni ». Si parla qui di profondo timore reverenziale e non già di paura, dato che poi l'Apostolo esorta nei successivi versetti a fare tutto « senza mormorazione e senza critiche », poiché « siete irreprensibili e semplici, figli di Dio immacolati » (2,14-15).

(punitiva)? E siccome le due proprietà non possono ingaggiare una nobile competizione, come in un dramma di Calderon, le cose dovranno certamente andare come dice una Dogmatica spagnola: « Una pena salutare discende dalla semplice misericordia » (sicuramente si allude al purgatorio). « Una punizione vendicativa (*poena vindicativa*) viene dalla pura giustizia e corrisponde rigorosamente alla colpa » (e qui si allude all'inferno)[2]. E dunque, laddove viene superato il limite della misericordia divina (che qui è evidentemente considerata come finita), non rimane altro che la « pura giustizia ». Ora, poiché non è davvero ammissibile attribuire una tale finitezza alle proprietà divine, ecco sorgere la questione se si possa, come cristiani, stando *sotto* il giudizio, sperare per tutti gli uomini.

Io ho osato affermarlo e perciò sono stato bruscamente richiamato all'ordine dal redattore di « Fels » (G. Hermes)[3]; in « Theologisches », Heribert Schauf e Johannes Bökmann si sono associati nel rimprovero[4]; i rilievi di questi ultimi li prenderemo in consi-

Saguës, *De Novissimis*, in *Sacrae Theologiae Summa*, IV, Madrid 1953, p. 930.

Gerhard Hermes, *Ist di Hölle leer?*, in « Der Fels », XV annata, sett. 1984, pp. 250-256; Id., *Hoffnung auf das Heil aller? Bei H.U. von Balthasar nichts Neues*, in « Der Fels », nov. 1984, pp. 316-320. Qui citiamo le colonne delle pagine con a, b, c.

H. Schauf, *Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen*, in « Theologisches » 17 (1985), pp. 6253-6258; Id., *Selbstverzehrung des Bösen? Einige Fragen an H.U. v. Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes*, ibid., pp. 6394-6396 (coll. a, b). Il più energico rappresentante dell'opinione sostenuta dalle due riviste dovrebbe essere Wilhelm Schamoni (già in *Die Zahl der Erwählten*, 1965, ora in *Theologischer Rückblick*, Verlag J. Kral, Abensberg 1980, pp. 39-54: « Gehen viele verloren? »). Si afferma qui, sulla base di un numero enorme e disparato di passi biblici, che: 1. l'inferno è un incomprensibile mistero della fede, che la ragione non può concepire, 2. la Chiesa « fin dai suoi primissimi giorni » ha detto che « la maggioranza degli uomini andranno in perdizione »; è bensì ammessa « negli ultimi secoli » l'opinione che « la maggioranza degli uomini saranno salvati », ma l'affermazione che « il numero *di gran lunga* maggiore di uomini viene salvato » è stata « assolutamente respinta ». Con ragione dice Schamoni che « la giustizia divina (presenta) esattamente lo

derazione soprattutto nel penultimo capitolo. In una conferenza stampa tenuta a Roma, tempestato di domande sulla questione dell'inferno, avevo manifestato il mio parere, il che ha portato a fin troppo grossolane deformazioni sui giornali (« L'inferno è vuoto »), per cui feci pubblicare su « Il Sabato » quella « Piccola catechesi sull'inferno » che fu riportata (a mia insaputa) dall'« Osservatore Romano » e che suscitò il disappunto della stampa di destra [5].

Bökmann ha senz'altro ragione: « Se avessimo la certezza di raggiungere comunque il fine ultimo, verrebbe a cadere un motivo quanto mai essenziale per la conversione e per l'incondizionata decisione cristiana » [6]. Ma io non ho mai parlato di certezza, bensì di speranza. Una certezza è invece quella che possiedono i miei tre interlocutori, e G. Hermes la esprime con forza insuperabile: « Una simile speranza non c'è, perché non si può sperare contro il *sapere certo* e contro la dichiarata volontà di Dio » (p. 318b). Non è possibile « sperare in qualcosa di cui *sappiamo* che *sicuramente* non avviene » (*ibidem*). Pertanto la frase finale suona lapidaria: « Non esiste una speranza di salvezza per tutti » (p. 320a). Se io parlo, e ne parlo « non meno di cinque volte », della piena e reale possibilità, di fronte alla quale ogni individuo è posto, di perdere la

stesso valore infinito del suo amore »—torneremo su questo problema nel nostro capitolo conclusivo—, ma dedurre da qui, con 1 Cor 1,19, che la « stoltezza » di Dio, la quale « è più sapiente della sapienza dei sapienti », si riferisce non solo « alla parola della croce, ma anche a una parola crocifiggente come Mt 7,14 », non dovrebbe corrispondere alla visione di Paolo.

5 Schauf (p. 6258b): « Siamo rimasti meravigliati che l'Osservatore Romano abbia riportato questo discutibile articolo di von Balthasar. Ciò è avvenuto con il consenso della Congregazione della Fede? ». Bökmann esprime la stessa meraviglia per il fatto « che un organo della Chiesa il quale ha finora meritoriamente lavorato con buoni materiali, pubblichi questo problematico commento » (*ibid.*, p. 6394b). Riferimento all'« assai pertinente » articolo di Hermes in « Fels ». L'occhio dell'inquisizione resta puntato su di me: « Riserveremo ulteriore attenzione al tema e agli argomenti di Balthasar » (p. 6394b). Lo stupore manifestato dai due fogli dimostra che non hanno mai preso conoscenza delle mie opere maggiori, nelle quali da un bel pezzo si sarebbe potuta trovare abbondante legna per il mio rogo.

6 « Theologisches », *loc. cit.*, p. 6394b.

salvezza, mi si replica che la questione viene trattata seriamente « non con l'assumere un'espressione severa, ma col dire tutta intera la verità. E non si dice la piena verità sull'inferno se si parla soltanto della sua *possibilità*... e non della sua realtà ». A ciò segue una prima paradossale affermazione: « Una volta ammesso che è realmente e seriamente *possibile*, pur considerando tutti i motivi contrari, che degli uomini siano dannati, non sussistono allora validi motivi in contrario a che degli uomini siano *realmente* dannati » (p. 320a). Questo non lo comprendo: se Dio ha posto Israele davanti alle « due vie », ne segue necessariamente che Israele imboccherà la via della rovina? Non è certo mancata la serietà nella presentazione delle due vie. Ma G. Hermes *sa* per certo che la possibilità è realtà; e, come si vedrà, non è affatto l'unico. Come faccia a saperlo, lo vedremo in seguito. Ma per intanto, ancora qualcosa di spiacevole.

Per il fatto che non si condivide questo *sapere* così certo—e R. Schnackenburg non lo condivide laddove ad esempio, a proposito di Giuda Iscariota, dice che « non si può affermare con certezza che egli sia dannato in eterno »[7]—si viene catalogati tra i « cattolici mediocri » (p. 256a), che avvolgono l'aldilà in una « rosea nebbia » e in « rappresentazioni ideali » (p. 252a), che con il loro « ottimismo della salvezza » prendono terribilmente e irresponsabilmente parte all'« operazione di svilimento » (p. 256c), fanno propri i « discorsi scialbi e insulsi dell'odierno parlare ecclesiastico » (p. 253a), praticano una « teologia modernista » (p. 250b) e favoriscono una « fiducia temeraria nella misericordia divina » (p. 253a). Orbene, se vengo sbrigativamente liquidato dalla congrega di sinistra come irrimediabilmente conservatore, d'ora innanzi conosco il letamaio sul quale vengo deposto da quello di destra. Ma veniamo al punto.

Non è lecito sperare per tutti gli uomini. Ma forse per singoli uomini, e in tal caso, per quali? Viene ora un secondo paradosso di G. Hermes « Possiamo bensì... sperare e pregare che ogni (!) singolo (!) uomo raggiunga la salvezza, perché (?) non sappiamo

LThK^2, VIII, p. 662.

come Dio giudichi di lui. Ma non possiamo sperare che tutti gli uomini vadano in paradiso, perché questo è espressamente escluso dalla Rivelazione » (p. 318b). Ma lasciamo per ora aperta questa paradossale affermazione, e volgiamo la nostra attenzione solo alla conclusione dell'articolo, che finalmente ci svela da dove il nostro contraddittore ricava la sua ferma persuasione. Dai testi del Nuovo Testamento, naturalmente, dove in effetti si parla abbastanza diffusamente del fuoco della geenna (Mt 5,22.29 s.; 10,28; 23,33), delle « tenebre esteriori » (Mt 8,12; 22,11 ss.; 25,30), del supplizio eterno (Mt 25,46), del fuoco inestinguibile (Mc 9,48) ed estesamente, nell'Apocalisse, dello stagno di fuoco (19,20; 20,10. 14 s.; 21,8). Non ci sono solo le parole di minaccia pronunciate da Gesù, per esempio contro le città che non si convertono (Mt 11,20 ss.), i bestemmiatori contro lo Spirito Santo (Mt 12,31), il servo spietato, i cattivi vignaioli e il servo fannullone (Mt 18,21 ss., 21,33 ss., 25,30), ma apparentemente anche una precisa descrizione di come andranno le cose nel Giudizio universale, quando il Giudice, con gesto michelangiolesco (nella Sistina), allontana da sé i malvagi: « Via, lontano da me nel fuoco eterno,... nell'eterno supplizio » (Mt 25,41.46): estremo « Non vi conosco » (Mt 7,23; 25,12). Non basta questo per un « sicuro sapere »?

Ora, nel Nuovo Testamento c'è però un'altra serie di affermazioni delle quali ci occuperemo più avanti, e che sembrano farci sperare in una universale redenzione. Esse dicono, nel modo più chiaro possibile, che la volontà salvifica di Dio riguarda tutti gli uomini, e perciò la Chiesa deve pregare per tutti gli uomini, tanto più che Cristo ha dato se stesso in riscatto per tutti (1 Tm 2,1-6); che il Gesù giovanneo, il quale « ha potere sopra ogni essere umano » (17,2), elevato sulla croce, « attirerà tutti a sé » (12,32); che la grazia di Cristo chiaramente sovrabbonda sulla colpa di Adamo (Rm 5,12-21); che « Dio ha rinchiuso tutti (cristiani, ebrei e pagani) nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia » (Rm 11, 32), ecc. Torneremo ancora sui passi ora citati.

Bastino per ora un paio di osservazioni. Io ha già fatto rilevare (e ogni lettore può verificarlo) che le espressioni minacciose appartengono prevalentemente al Gesù prepasquale, mentre le affer-

mazioni universalistiche (soprattutto in Paolo e Giovanni) cadono dopo la redenzione sulla croce (che ci siano dei severi ammonimenti anche dopo la Pasqua, per esempio in 2 Ts 1,6 s., Eb 4,5 ss., 10,26 ss. ecc., non sorprende: sempre l'uomo si trova davanti alle « due vie »). Siamo qui in presenza di due serie di proposizioni, che alla fin fine non possiamo ancora sintetizzare, perché ci troviamo *sotto* il giudizio. Di fronte a tale situazione, mi si rimprovera di parlare di una « rivelazione progressiva anche all'interno del Nuovo Testamento » (p. 317b), e si trova che questa « costruzione sussidiaria » è « inutile e fuori luogo » (p. 318a), perché anche sulle parole del Gesù prepasquale sarebbe proiettata la riflessione postpasquale di modo che esse hanno la stessa dignità di ispirazione delle affermazioni paoline e giovannee. Questo io non mi sono mai neppure sognato di negarlo. Ma qui non si tratta affatto di ispirazione, bensì della semplice constatazione che il Gesù prepasquale vive per la sua « ora », nella quale il suo insuccesso terreno si tramuterà nella piena « vittoria sul mondo » (Gv 16,33), che il Padre con la passione e la risurrezione del Figlio avrà proprio finito di dire *tutta* la sua Parola, la quale solo ora attraverso lo Spirito Santo poteva farsi comprensibile ai discepoli e successivamente a tutta la Chiesa credente. Con questo, le parole e gli atti del Gesù prepasquale non vengono in alcun modo svalutati, ma vengono situati al loro giusto posto entro la totalità e la unità della Parola divina.

E questo ci porta alla seconda osservazione. Ho parlato della necessità di lasciare aperto lo stacco tra le due serie di affermazioni. L'uomo, il quale si trova *sotto* il giudizio, non deve qui costruire alcuna sintesi, men che mai una sintesi che sussume una serie di affermazioni nell'altra, e praticamente svigorisce quella universalistica per il fatto che ritiene di avere un « sapere certo » dalla potenza della prima. Ove lo faccia, prendono corpo quelle paurose speculazioni teologiche di cui ci offre l'esempio G. Hermes; certi « passi potrebbero senza dubbio essere intesi nel senso di una speranza per tutti », se non avessimo i testi della prima serie. « La Chiesa ha sempre distinto tra la condizionata volontà salvifica di Dio il quale vuole che tutti gli uomini siano salvi—a determi-

nate condizioni!—e la sua assoluta volontà di salvezza, che assegna a certi singoli uomini con sicurezza, 'post praevisa merita', la salvezza eterna. In questo senso e solo così vanno armonizzati i messaggi apparentemente contrastanti della rivelazione » (p. 317c-318a). Ma chi dunque ha pregato il mio interlocutore di armonizzare? E la « Chiesa » che « ha sempre distinto », non è il magistero, ma sono i teologi dei secoli XII e XIII, naturalmente, in base a una precisa tradizione che, come vedremo, per troppo tempo ha creduto di conoscere l'esito del giudizio. Ma dev'essere chiaro una buona volta come sia mostruoso sminuire la trinitaria volontà salvifica di Dio per tutto il mondo (« Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi »), designandola come « condizionata », mentre viene definita assoluta solo quella volontà divina in cui Dio lascia che l'uomo intralci la sua volontà di salvezza per tutti. I teologi non ebbero pace fino a che, partendo da una scissione della volontà divina in ordine alla salvezza, non arrivarono all'idea di una « doppia predestinazione » (e cioè di una predestinazione degli uomini al paradiso o all'inferno, *post* o in definitiva anche *praevisa merita*), già decisa all'origine. Della storia veramente tragica, quando non grottesca di questa predestinazione, si occuparono nel medioevo un numero sterminato di concilî provinciali (Orange 2, Quierzy 1, Lione, Valenza, Quierzy 2, Langres, Savonnières, Touc; Valenza è costretta a riconoscere che « molti fratelli si sono non poco scandalizzati nelle questioni della predestinazione »: DS 625), che nella matura scolastica si fece quanto mai confusa per un groviglio di distinzioni [8], ma che si ripresentò nuovamente con forza eccessiva nell'epoca della riforma e del giansenismo e fu abbandonata come insolubile nelle dispute cattoliche « de auxiliis » (sui modi in cui opera la grazia divina). E con piena ragione.

Ma la disputa non aveva affatto avuto termine con questa interruzione delle dispute scolastiche, mentre la divisione della divina volontà di salvezza o, se si vuole, la separazione delle proprietà divine in « pura misericordia » e « mera giustizia » ha torturato gli animi cristiani più profondi: ce lo mostra il tragico ritratto del

[8] Breve panoramica di J. Auer, art. *Prädestination*, LThK 8, pp. 662-668.

grande e venerabile cardinale Newman, delineato in modo corretto da G. Hermes. Anche Newman si pone nella tradizione che da una parte vuole essere incondizionatamente fedele alla parola di Dio—tanto nelle Sue più alte promesse come nelle più severe minacce—, ma che dall'altra *sa* già quale sarà l'esito del giudizio, e perciò si affanna nella ricerca di una impossibile sintesi. Fino a quando egli si dibatte nella incertezza esistenziale sulla propria salvezza, tutto in ordine, ancorché questo dibattersi si rivesta di formule predestinazionistiche: « Io ero dall'eternità davanti ai tuoi occhi, o Dio. Tu vedi chiaramente e hai sempre veduto se sono salvo o se vado in perdizione. Dinnanzi a te in eterno pendeva la mia sorte: in paradiso o nell'inferno. Oh, terribile pensiero! Dio mio, dammi la forza di sopportarlo, affinché il pensiero di Te non mi porti a essere confuso in eterno. Guidami verso la salvezza! » (p. 252c). Questo dibattersi, nel suo fondo è genuinamente cristiano, ma è già adombrato dal « troppo sapere » sul giudizio di Dio. Ciò si esprime già nel lamento: « Invano lo stesso Cristo spiega che la via larga conduce alla perdizione, e che molti sono quelli che la percorrono » (p. 252b): la quale perdizione è naturalmente l'inferno. Ora, che cosa *sa* Newman? « La nostra schiera è piccola e il loro numero è grande... Oh, strazio al di là di ogni strazio! Migliaia muoiono ogni giorno, e si destano nella eterna collera di Dio,... e i loro amici e conoscenti imboccano la stessa strada e condivideranno presto il loro destino. La nuova generazione cresce nel medesimo delirio per il quale è passata la vecchia. Come il padre non volle credere nel giudizio punitivo di Dio, così anche il figlio non ne vuole sapere; come il padre si irritava nel sentir parlare della pena eterna, così anche il figlio monta in collera e sorride sprezzante... Innumerevoli sono quelli che come quel branco di maiali si gettano a capofitto nell'abisso. Oh Dio onnipotente! Oh Dio dell'amore, questo è troppo! » (p. 256ab). Naturalmente è troppo. Ma chi vede così in anticipo l'umanità come *massa damnata*, come può ancora restare fedele alla verità efficace della parola di Cristo, secondo cui Egli sulla croce attira tutti a sé? La conseguenza non può essere perciò che un disperato contorcersi di fronte alla croce. Così prosegue il testo che abbiamo interrotto:

« Questo mare di umana miseria che si stendeva davanti ai tuoi occhi, ha spezzato il cuore al tuo Figlio Gesù! Il suo cuore si è spezzato non solo per questa miseria, ma anche a causa di questa miseria ». (Come lo sa Newman? Come sa che Gesù sulla croce è morto non solo per tutti i peccatori, come dice il dogma, ma anche per il fatto che non riusciva a redimerli e che l'inferno era e sarà più forte di lui?) « Anche a noi, nella misura della nostra sensibilità, la vista si confonde, ci si stringe il cuore e una vertigine ci prende al pensiero di tutto questo tormento. O dolce cuore, perché non fermi, quando vorrai fermare questa eterna, ininterrotta fiumana di peccato e di sofferenza? Quando vorrai Tu bandire il diavolo nel suo inferno e chiudere le porte dell'abisso affinché i tuoi eletti » (soltanto loro) « possano gioire in Te senza il terribile pensiero di quelli che nella ostinazione del loro cuore vanno in perdizione? » (Gli eletti devono dunque potersi rallegrare in paradiso perché a loro è stato tolto il ricordo dei loro amici—e quale uomo non è mio amico?—che spasimano nell'inferno?) E quando Newman conclude la sua predica su una prospettiva di gioia e con il Salmo fa esultare tutti i popoli perché Dio « giudica le nazioni secondo diritto e giustizia », non vengono allora riannodati in modo poco credibile con le parole della Scrittura i fili, che erano stati spezzati? Dove rimane lo spazio per l'esultanza dopo una simile teologia della croce? Naturalmente l'uomo pellegrino sulla terra, proprio perché si trova *sotto* il giudizio e non *sa*, sta tra il timore e la speranza, e su questo dovremo tornare. Ma proprio il *sapere* (circa la finale inutilità della croce) rende impossibile questo stato di sospesa incertezza del pellegrino.

La soluzione è indicata con molta chiarezza da Josef Pieper nel suo libro sulla speranza: « L'assenza di speranza si presenta in due forme: la disperazione e la presunzione. La *praesumptio* è una anticipazione (contraria all'essere) del compimento. Anche la disperazione è un'anticipazione. Un'anticipazione contraria all'essere, del non-compimento. 'Disperare vuol dire scendere nell'inferno' (Isidoro di Siviglia) » [9]. O semplicemente: è sapere in anticipo che

[9] *Ueber die Hoffnung*, Hegner, Leipzig 1935, p. 49; trad. it., *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 1965, p. 33.

la disperazione sarà l'ultima parola. Questa doppia *praesumptio* come anticipazione del giudizio sarà la grande ombra che a partire da un certo momento si stenderà sopra la storia della Chiesa e della teologia. Di ciò appunto tratterà il terzo capitolo. Prima però dobbiamo dare un breve sguardo al Nuovo Testamento, senza avanzare nessuna pretesa di completezza, tanto più che esistono già in abbondanza esaurienti trattati in merito[10].

[10] Basti qui rinviare all'ampia monografia di Karl Matthäus Woschitz: *Elpis, Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1979, pp. 773, con un'ampia bibliografia, purtroppo senza indice analitico.

II
IL NUOVO TESTAMENTO

È generalmente noto che nel Nuovo Testamento s'incontrano due ordini di affermazioni che procedono in modo parallelo, così che una loro sintesi non ci è consentita né può essere raggiunta: il primo parla di una perdizione eterna, il secondo dice che Dio vuole e può salvare tutti gli uomini. Prima di accostarci ai singoli testi, dovremo riflettere sul fatto che alcuni detti di Gesù possono attribuirsi con ogni verosimiglianza al Gesù prepasquale, perché in essi egli usa un linguaggio e delle immagini che erano consueti fra gli Ebrei di quel tempo—il che naturalmente non vuol dire che tali testi, conservatici dai sinottici, siano per noi di minore importanza—, mentre determinate espressioni di Paolo e Giovanni riguardano l'intero evento verificatosi con Gesù, e cioè vita, morte in croce e risurrezione, e dunque riflettono e formulano tutto ciò da una prospettiva post-pasquale. Che tale distinzione si debba fare solo con cautela e non in maniera categorica, risulta evidente dalla nota circostanza che anche i sinottici presentano parole e atti di Gesù nella luce della fede ricevuta dopo la Pasqua, partendo dalla chiara consapevolezza che tutte le parole di Gesù che venivano tramandate—comprese quelle di assai difficile comprensione—sarebbero rimaste attuali per la Chiesa di tutti i tempi.

Parlando ai Giudei del giudizio divino, Gesù lo ha sempre pre-

sentato, conformemente alla loro concezione, come un giudizio dal duplice esito. Ciò risulta chiaramente dalla grande scena del Giudizio in Mt 25 con cui l'evangelista chiude il discorso di Gesù, dove però c'è da osservare che la cornice veterotestamentaria (che descrive la separazione tra « il Regno del Padre » e « il fuoco preparato dal Padre per il diavolo ») racchiude un quadro tutto neotestamentario, ossia l'identificazione di Gesù con il più piccolo dei suoi fratelli. Ma partendo da questo nuovo motivo, le immagini veterotestamentarie e tardo-giudaiche ricevono anch'esse una colorazione molto più radicale di quella che ancora avevano per gli Ebrei: nella misura in cui Gesù apre la prospettiva (invece che sul classico sheol) sul paradiso come un eterno dimorare presso Dio, anche l'immagine contraria, per la quale egli usa le figure tradizionali come quella della « geenna » e del « verme che non morirà » (una tarda aggiunta in Is 66,24), diventa molto più spaventosa. E la minaccia di Gesù per il peccato contro lo Spirito Santo che non viene perdonato neppure nella vita futura—questo peccato può essere variamente motivato in Mc 3,29 e in Lc 12,10 s.—indica qualcosa di più profondo delle pene indicate in immagini realistiche come per esempio quella, più volte presentata in Matteo, delle « tenebre esteriori », dove sarà « pianto e stridore di denti » (Mt 8,12; 13,42.50; 24,51; 25,30). Poiché per Gesù si tratta di un amore del tutto diverso da quello inteso finora, dell'amore col quale Dio Padre ama gli uomini e che deve essere preso dagli uomini a modello, chi dice « empio » a suo fratello e lo vuole con ciò escludere dalla comunione con Dio, sarà consegnato « al fuoco dell'inferno » (Mt 5,22). Lo stesso castigo viene minacciato alle città che non si convertono, che disdegnano i miracoli di Gesù (Mt 11,21 ss.), e lo stesso a colui che non sa rinunciare alle sue membra carnali per non incorrere nello scandalo o nel peccato (Mt 5,29 s.; 18,8 s.). Il carcere in cui viene fatto gettare lo spietato fintanto che non abbia pagato tutto il suo debito (Mt 5,25 s.; 18,34) non necessariamente dev'essere l'inferno senza fine. Ma davanti a Dio, il quale pone in modo definitivo il fedele di fronte alla scelta e perciò ha il potere di gettarlo corpo e anima nella geenna, davanti a Lui l'uomo deve sentire un santo timore (Mt

10,28 par). Dovunque nei sinottici si tratta dell'esigenza di comprensione e di imitazione dell'amore assoluto e inflessibile, quale lo descrive lo stesso Gesù nel suo amore verso Dio e verso il prossimo, anzi di un amore quale egli, Dio e uomo, lo formula definitivamente in un duplice e capitale comandamento (Mt 22,37-40 par); il quadro conclusivo di Matteo (25,31-46) è in sostanza, come abbiamo detto, nient'altro che l'esigenza definitivamente valida di questo comandamento, cosicché l'amore verso Cristo « Re » (v. 34) si misura sull'amore praticamente dimostrato verso quei propri simili che in un modo o nell'altro hanno bisogno di aiuto e d'amore (vv. 40.45). Anche se questa scena viene rappresentata, sia in conformità con le immagini veterotestamentarie del Giudizio, sia sulla base dell'inesorabilità dell'aut-aut neotestamentario, come un Giudizio dal duplice esito, essa « *non va letta come un reportage anticipato* su qualcosa che un giorno avverrà, ma come svelamento della situazione nella quale l'uomo interpellato, ora *veramente* si trova. Egli è il soggetto, posto davanti a una decisione dalle conseguenze irreversibili; è colui che nel rifiuto del divino comandamento della salvezza può definitivamente perdersi » [1]. Non diversamente si dovrà intendere il testo tardivo dell'appendice a Marco: « Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato » (Mc 16,16). Anche questo non è un reportage, bensì un conclusivo essere-posti-davanti-alla-decisione [2].

K. Rahner, Art. « Hölle » in *Sacramentum mundi* II, p. 736 (la sottolineatura è mia). Su Mt 25 ci sarebbe altresì da aggiungere che Gesù parla a degli Ebrei che non conoscono altra forma di giudizio divino se non quella dal duplice esito, e che quindi la cornice della parabola non è nuova, ma nuovo è soprattutto il quadro che essa racchiude: il *motivo* del giudizio: l'agire neotestamentario come fare o non fare nei confronti del prossimo, è un fare o non fare nei confronti di Cristo stesso.

[2] Ancor meno è consigliabile leggere le visioni della rivelazione segreta come un « reportage » sui giudizi divini sulla storia e la sua fine (come fa H. Schauf). E neppure si può, come G. Hermes (p. 319b), designarle semplicemente come « postpasquali » poiché, sebbene sia il « libro dell'Agnello », Vecchio e Nuovo Testamento hanno in certo modo lo stesso peso. Non solo perché i requisiti del tempio sono in cielo, perché due volte dodici vegliardi stanno davanti a Dio (dodici tribù, dodici apostoli, di nuovo nello

Che la seconda serie di testi, più « postpasquale », non possa essere nettamente staccata dalla prima, viene confutato, oltre che da quanto detto, anche dal fatto che Paolo parla ripetutamente del giudizio di Cristo o di Dio (1 Cor 4,1 ss.; Rm 14,10), attraverso il quale ciascuno deve passare come attraverso il fuoco, e il cui esito anche per Paolo non è per nulla scontato: egli non è consapevole di colpa alcuna, per quanto lo riguarda, ma non per questo si sente giustificato: « il mio giudice è il Signore » (1 Cor 4,3-4). Il fatto che 1 Cor 11,32 (« Quando poi siamo giudicati dal Signore veniamo ammoniti per non essere condannati insieme a questo mondo ») non intenda una separazione ultima tra i buoni e i cattivi, ma un giudizio di grazia e uno di « collera », rimanda alla situazione prospettata all'inizio della lettera ai Romani, dove Giudei e Greci si trovano tutti sotto il giudizio della collera (Rm 3,9), il che non impedisce che Dio da ultimo « racchiuda tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia » (Rm 11,32). La serietà persistente della situazione, diventa forse più che mai chiara negli ammonimenti della lettera agli Ebrei, che sembra disperare della salvezza di coloro che non hanno abbastanza fede in Cristo e si allontanano da Lui—ma dopo il sacrificio del Figlio, Dio non dispone più di nessun'altra grazia (6,4-8; 10,26-31)—e tuttavia a quelle estreme minacce aggiunge ogni volta una parola di conforto e di incoraggiamento (6,9 ss.; 10,32 ss.). Lo stesso si deve dire del passo relativo al giudizio nel Vangelo di Giovanni (5,28 s.), che è completato da altre parole contrastanti di cui presto parleremo, e che tuttavia nel logion della condanna lascia le une e le altre so-

scenario della Gerusalemme celeste, 21,12-14), ma soprattutto perché nella sua forma la visione di Isaia, Ezechiele, Daniele, Zaccaria si integra e si completa in quella del Veggente di Patmos. E certamente tutto ciò che di negativo viene trovato nella creazione—sia che si tratti di simboli come le tre bestie o la meretrice Babilonia, o che si tratti di realtà dell'universo come « la morte e gl'inferi » (20,14), o di esseri viventi connotati negativamente (« chi non è scritto nel libro della vita », 20,15; 21,8)—, viene consegnato nel suo insieme alla « seconda morte », ma proprio questa ampia esclusione di tutto ciò che si pone contro Dio dovrebbe esortare a una estrema prudenza ed escluderne l'applicazione al destino ultimo di determinati uomini. Il capitolo ottavo del presente volume tornerà sull'argomento.

spese non al giudizio di Gesù, ma a quello della sua parola nell'ultimo giorno (12,48). Ora, ciò non toglie che la serie di testi universalistici possieda un peso insopprimibile. Il « tutti » che in essi ritorna di continuo non può essere ristretto puramente a una « redenzione oggettiva » intesa solo a lasciare aperto l'accoglimento da parte dei singoli soggetti. Quando Dio dice che « Egli, nostro salvatore, vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità, poiché uno solo è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti » (1 Tm 2,4-5), ecco allora la ragione perché la Chiesa deve « fare domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti per tutti gli uomini » (*ibid.*, 2,1), ciò che non si potrebbe da essa pretendere se non potesse almeno avere la speranza che le sue preghiere, a raggio così esteso, abbiano un senso e possano essere ascoltate[3]. Giacché se sapesse con sicurezza che questa speranza è troppo estesa, allora le sarebbe richiesto qualcosa di con-

Alcune preghiere liturgiche possono far comprendere quello che è l'intendimento della Chiesa:

O Dio, che hai mandato al centurione Cornelio il tuo angelo perché gl'indicasse la via della salvezza, donaci, ti preghiamo, la grazia di lavorare col maggior zelo per la salvezza di tutti, affinché tutti insieme possiamo giungere a te nella tua Chiesa. Per Cristo...

(Preghiera delle ore, martedì della 3ª settimana, Nona)

Padre, tu sei la fonte della vita che il tuo Figlio Gesù Cristo ci ha ottenuto con la sua morte e la sua risurrezione. Rendici partecipi con tutti gli uomini del sacrificio di redenzione e santificaci nel sangue del tuo Figlio, che con te vive e regna nei secoli dei secoli.

(Preghiera sui doni 8)

O Signore, accogli i doni della tua chiesa, e quello che ognuno di noi presenta per la gloria del tuo nome diventi salvezza per tutti. Per questo ti preghiamo, nel nome di Cristo nostro Signore.

(Messa feriale I, martedì, preghiera sui doni)

O Signore, nostro Dio, noi ricordiamo su questo altare l'immenso amore del tuo Figlio. Fa' che la sua opera di redenzione diventi feconda per tutto il mondo con l'aiuto della tua chiesa. Per questo ti preghiamo, nel nome di Cristo nostro Signore.

(Messa feriale, mercoledì, preghiera sui doni)

O Dio nascosto, ... ti rendiamo grazie per la tua pazienza... Fa' che tutta

traddittorio. La stessa lettera dice ancora una volta (4,10) che « noi abbiamo posto la nostra speranza nel Dio vivente, che è il salvatore di tutti gli uomini, ma soprattutto (*malista*) di quelli che credono », parole che esprimono una legge generale, della quale possono essere certi particolarmente quelli che appartengono alla casa di Dio. Nella stessa ampia direzione indica la già riportata conclusione della teologia paolina della storia, che annuncia a tutti i peccatori, siano essi cristiani, ebrei o pagani, la misericordia divina (Rm 11,32). « È apparsa infatti la grazia di Dio, apportatrice di salvezza per tutti gli uomini » (Tt 2,11), la quale secondo la volontà di Dio « riconcilia con Lui le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli » (Col 1,20), poiché Dio ha deciso « di ricapitolare in Lui (Cristo) tutte le cose, quelle del cielo come quelle della

l'umanità smarrita trovi la via per venire a te. Per questo ti preghiamo nel nome di Gesù Cristo...

(Preghiera feriale a scelta 22)

È veramente cosa degna e giusta... rendere grazie sempre, qui e in ogni luogo a te, Signore, Padre santo, poiché tu sei il creatore del mondo, sei il salvatore di tutti gli uomini attraverso il tuo diletto figlio e nostro Signore, Gesù Cristo.

(Prefazio feriale 3)

« Ci sono verità e circostanze teologiche—in questo caso le situazioni dei 'perduti' (apollymenoi)—, che possono essere, non già oggetto di una pronuncia dogmatica, ma solo contenuto della *preghiera*. Niente impedisce a chi prega di pregare perché quelli che hanno rifiutato Cristo non debbano essere a loro volta rifiutati, ma la storia del loro rapporto con Dio possa continuare nell'eternità, e l'immensità dell'Amore eterno non si fermi neppure di fronte a *loro*. Solo in questo caso la questione speculativa circa il come—sia che ad essa si risponda con il *Descensus ad inferos*, o con altra affermazione—può rimanere fuori causa, mentre ogni tentativo di formulare in merito una proposizione dogmatica si tirerebbe dietro immediatamente una quantità di tesi supplementari. Subito dopo ci troveremmo immersi in fantasie e macchinazioni tra scenari infernal-celestiali. Mentre la preghiera per gli apollymenoi può rimettersi, per la legittimità del fine implorato e le vie per il suo raggiungimento, nelle mani di colui a cui la preghiera stessa si affida. Poiché questa preghiera, come tutte le altre, si chiude con la formula generale: 'sia fatta la tua volontà'. Questa formula è una professione di fiducia ». Helmut Thielicke, *Der evangelische Glaube*, Bd. II, *Theologie des Geistes*, Tübingen 1978, pp. 610 s.

terra » (Ef 1,10). La stessa ampiezza hanno i testi nei quali si annuncia che, poiché Cristo per l'amore di Dio è morto per tutti gli uomini, allora già « tutti sono morti », con la conseguenza che nessuno più può vivere per se stesso (2 Cor 5,14 s.), anzi propriamente: « Nessuno di noi vive per se stesso e nessuno muore per se stesso », poiché Cristo « è morto ed è ritornato alla vita per essere il Signore tanto dei vivi quanto dei morti » (Rm 14,7-9); Egli, « come l'Alfa e l'Omega », « il Primo e l'Ultimo e il Vivente... » possiede « le chiavi della morte e dell'inferno » (Apc 22,13; 1,18). La ragione della pazienza che Dio, differendo continuamente il giudizio, usa verso l'umanità, è così spiegata: « Dio non vuole che alcuno perisca, ma che tutti abbiano modo di pentirsi » (2 Pt 3,9). In ogni caso l'azione redentrice di Cristo è universale: come è sicuramente stabilito « che l'uomo muore una volta sola, dopo di che viene il giudizio », altrettanto sicuramente « anche Cristo si è

Alla domanda se sia possibile pregare anche individualmente, e non solo sul piano liturgico, per tutti gli uomini, Suarez dà innanzitutto la risposta tradizionale: « Certamente sì, poiché sulla terra non possiamo separare gli eletti dai reprobi. Ma come, se Dio rivelasse a qualcuno che un dato uomo è dannato? ». Vorrei, però, chiedere a Suarez se ci sia stata o se ci sarà mai una simile rivelazione. Poi bisognerebbe chiedergli ancora come prima cosa se la deliberazione divina abbia luogo « ante praevisa demerita », oppure in maniera tale che l'interessato dovrebbe perdersi in base al suo stato attuale. « Per lui possiamo pregare per un semplice sentimento d'amore, desiderando e implorando, per quanto sta in noi, che Dio possa assicurargli quell'aiuto che, se Egli vuole, lo guidi alla salvezza ». Ma Dio lo vuole? « Questo ci è sufficientemente provato in base a 1 Tm 2,4: 'Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati'. Noi qui vediamo che l'amore di Dio mira alla salvezza di tutti gli uomini senza eccezione, perciò la nostra preghiera, che proviene da uno stesso sentimento d'amore, si conforma alla volontà divina. E quindi una tale preghiera, per questo aiuto, è sempre opportuna anche in presenza di ogni rivelazione quale che sia. Cristo stesso ce ne offre l'esempio, mostrandoci che si deve pregare per tutti gli uomini; egli è addirittura morto per tutti. L'amore impegna ad amare tutti quelli che si trovano in grave difficoltà e che hanno bisogno dell'aiuto di Dio, ma tutti si trovano in tale condizione e possono giovarsi di tale aiuto finché sono in questa vita. E per conto suo Dio è disposto a concederlo a tutti » (*De oratione*, tr. 4, l. I, c. 15; vol. 14° della ediz. di Vivès, Parigi 1859, pp. 57-61).

offerto una volta per tutte allo scopo di togliere i peccati di tutti » (Eb 9,27 s.). Anche qui si potrebbero portare delle distinzioni: tra una volontà assoluta e una volontà condizionale di salvezza da parte di Dio, tra una oggettiva redenzione a opera di Cristo e il suo soggettivo accoglimento. Ma ci sono almeno due testi che superano una siffatta distinzione. Il primo è la serie testuale di Paolo che, ripetendosi quasi in forma di litania, dice che tutti gli uomini, discendendo tutti dal vecchio Adamo, hanno peccato, sono stati raggiunti dalla morte e dalla condanna, mentre attraverso il sacrificio espiatorio del secondo Adamo « la grazia di Dio si è riversata in misura molto più abbondante su tutti gli uomini ». Nove volte è ripetuta la parola « tutti », e il prevalere della grazia viene ancor più accentuato dal fatto che se la legge fece abbondare il peccato, per l'altezza di quest'ostacolo « ancor più sovrabbondò la grazia » (Rm 5,12-21). L'intero brano è una progressione verso un autentico canto di vittoria nel quale toglie il precedente equilibrio costituito dal giudizio finora dal duplice esito con un continuo « tanto più », « al di sopra di tutto ».

Se ora da qui volgiamo uno sguardo a Giovanni, vediamo che in lui risuonano parole universali: « Quando sarò elevato da terra attirerò tutti a me » (12,32). Questi « tutti » sembrano dapprima restringersi a quelli che il Padre ha affidati al Figlio: « Tutto ciò che il Padre mi dà verrà a me, e colui che viene a me, non lo respingerò, poiché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato. E questa è la volontà di colui che mi ha mandato, che io non lasci che si perda nessuno di quelli che egli mi ha dato » (6,37-39). Ma si possono realmente limitare questi « tutti », se la preghiera sacerdotale di Gesù sottolinea che il Padre ha dato al Figlio « potere sopra ogni essere umano » (17,2)? Certo, a questa universalità della divina volontà di salvezza resta sempre collegata l'umana risposta di fede (3,16; 5,24; 6,40; 17,6) e quindi la crisi che attraversa tutto il Vangelo di Giovanni. Tuttavia la frase si solleva al di sopra del tema che percorre tutti gli scritti giovannei: quello della crisi. Come in Paolo, questo tema non è semplicemente da subordinare al messaggio universale che risuona anche in altre parole (« abbiate fidu-

cia, io ho vinto il mondo », 16,33), ma i due temi devono anzi essere visti unificati nell'unico tema dell'amore di Dio, che nella passione di Cristo « arriva fino al limite supremo » (Gv 13,1)—e in questa visione sta il senso corrente della « Verità » e cioè la presentazione di Dio Padre come Egli è in sé, attraverso il Figlio che gli rende testimonianza: « Dio ha tanto amato il mondo da dare per esso il suo Figlio unigenito » (3,16)—e quello della incondizionata necessità di riconoscere questa verità dell'amore, di vedere la sua gloria, di rispondere a questo amore con una totale dedizione ai fratelli (« perciò anche noi dobbiamo... », 1 Gv 3,16). L'amore stesso in quanto suprema offerta è anche suprema esigenza, come chiaramente mostra la drammaticità del discorso eucaristico della promessa: poiché la illimitata offerta che Gesù fa di se stesso è « la verità », deve essere accolta (nella « fede »), se non si vuol cadere fuori dal campo della verità, in quello della « bugia » (8,55) o dell'« odio » « omicida » (8,44; 1 Gv 3,8-12). L'amore stesso è in crisi: nella misura in cui è verità, esso ha in sé la giustizia, per cui Gesù nelle dispute con quelli che non hanno amore può dire con ugual ragione, sia che egli (in quanto Amore) « non giudica », sia che (in quanto Verità) giudica. Ma egli giudica solo nella misura in cui colui che persiste nelle tenebre non vuole giungere alla luce (3,20), giudicando così se stesso nei riguardi della divina parola d'amore pronunziata da Dio (12,48). Perciò la parola di 5,28-29 circa la risurrezione alla vita e al giudizio, messa più volte in dubbio quanto alla sua autenticità, ha solo bisogno di essere collocata in questo contesto per essere comprensibile. In nessun punto si parla di « riprovazione eterna »; risuona invece di continuo l'ammonimento minaccioso nelle frasi che cominciano con « se »: « Se non credete che Io Sono, morirete nei vostri peccati » (8,24), ecc. La crisi passa (come del resto anche nei sinottici, per esempio Mc 2,1 ss.; Lc 7,36 ss.) attraverso e al cuore dell'esperienza di conversione (Gv 9,39, con il caratteristico « se » in chiusura: v. 41), ma nello stesso tempo tutto il vangelo è attraversato da forme di fede nascente e in cammino (Nicodemo, l'adultera, le guardie dei sommi sacerdoti e dei farisei, piene di stupore, 7,45 s.), cosicché è completamente fuori luogo parlare di un « dualismo »

giovanneo. Si dovrebbe parlare anzi di una sorta di monismo, perché nient'altro che l'amore (ed esso è la « verità ») costituisce il « giudizio ». Ciò vale anche per la funzione dello Spirito Santo, che è quella di « convincere » il mondo della verità del Cristo (16,8), giacché Egli stesso è « lo Spirito di Verità » che introduce a « tutta la verità » di Cristo e del Padre (16,13-15). Se nella preghiera sacerdotale di Cristo, che in un abbraccio sempre più vasto vuole « tutto » accogliere nell'unità trinitaria dell'amore, non si prega « per il mondo » (17,9), bisogna riflettere sul duplice senso del concetto di mondo in Giovanni: per il mondo che *vuole* essere incredulo e ateo non si può pregare, nella misura in cui e fino a quando domina questa volontà, ma per il mondo che a essa rinuncia per riconoscere la verità, nella stessa preghiera Gesù supplica il Padre: « affinché il mondo creda » (17,21), « affinché il mondo sappia » (17,23).

La separazione, nella prima lettera di Giovanni, tra gli appartenenti all'amore e gli anticristi che se ne distaccano (1 Gv 2 18 s.) è solo l'ubbidiente continuazione del comportamento di Gesù nella comunità giovannea. E come in Paolo, tra i due campi non regna alcun equilibrio, ma solo una preponderanza della potenza di Cristo « Voi, figlioli, siete da Dio, e avete vinto questi falsi profeti, perché colui che è in voi è più potente di colui che è nel mondo » (4,4). « Questa è la vittoria che ha sconfitto il mondo: la nostra fede » (5,4). Qui non compare il concetto di « speranza » (come in genere nei Vangeli), ma la parola « fiducia » esprime la stessa cosa, ossia il confidente abbandonarsi al Signore, il quale ha il predominio sulle forze avverse, e a cui ci si rimette senza volerci accostare in modo saccente al suo giudizio. « Ora noi abbiamo fiducia che quando egli apparirà non dovremo arrossire e retrocedere davanti a lui alla sua venuta » (1 Gv 2,28). « Di qualunque cosa il nostro cuore ci rimproveri, noi abbiamo fiducia in Dio » (3,20 s.). « Noi abbiamo fiducia nel giorno della crisi (=del giudizio) » (4,17). « Questa è la fiducia che abbiamo in lui, che qualunque cosa gli chiediamo secondo la sua volontà, egli ci ascolta » (5,14).

Riassumendo questo rapido quadro di un messaggio più prepasquale e di uno più postpasquale, possiamo dire che gli aspetti

che sono prevalenti nel primo non si possono riunire sistematicamente con quelli che prevalgono nel secondo in una sintesi superiore; che la paura alimentata nei primi testi davanti alla possibile perdizione non è affatto superata in quelli del secondo aspetto a vantaggio di un sapere circa l'esito del giudizio; ma possiamo certamente dire che la visione veterotestamentaria del giudizio, che, salvo poche eccezioni, prevede un esito duplice, si è illuminata (colui che giudica è colui che salva tutti) e che di conseguenza la speranza prevale sul timore. Questa rimane un'affermazione esistenziale teologicamente fondata, e non pretende in alcun modo di avere carattere teoretico-sistematico. E perciò non avrebbe neppure bisogno di essere illustrata in tesi così sistematiche come quelle proposte da Karl Barth, per le quali Gesù, l'eletto di Dio, viene riprovato al posto di tutti i peccatori, « affinché al di fuori di lui nessuno si perda »[4]. Questa frase si trova, è vero, circondata da altre espressioni di carattere meno assoluto, e i termini di « apocatastasi » e di « riconciliazione universale » vengono accuratamente evitati, anzi rifiutati. Tuttavia bisogna prendere le distanze da una affermazione così sistematica, e limitarsi a quella speranza cristiana che non è per nulla un mascheramento di un sapere nascosto, ma che si accontenta sostanzialmente della preghiera richiesta alla Chiesa (in Tm 2,4) per la salvezza di tutti voluta da Dio[5].

Kirchl. Dogmatik II/1, p. 551.

Non ci addentreremo qui nella vasta problematica relativa alla « discesa agl'inferi » di Gesù e al suo inserimento nel Credo. J.N.D. Kelly (*Early Christian Creeds*, ³1972) riassume l'essenziale. Dopo le testimonianze di Ignazio, Policarpo, Ireneo, è importante soprattutto la dettagliata argomentazione di Tertulliano (*De anima*) secondo cui Cristo ha dovuto attraversare tutte le forme dell'esperienza umana, compreso il soggiorno nello sheol. Che in questo modo abbia avuto luogo « la totale sottomissione dell'inferno », è cosa di cui fanno cenno già Melitone di Sardi e l'Anafora di Ippolito. In modo sempre più consistente veniva così a porsi in primo piano l'idea che l'umanità fosse stata salvata nella sua totalità; si vedano le citazioni di Kelly da Cesario di Arles e altri: Cristo « scese all'inferno per salvarci dagli artigli del drago ». L'« invio di Cristo ai patriarchi (passò) sempre più in secondo piano », mentre « la discesa agl'inferi divenne in maniera via via più accentuata un simbolo della sua vittoria sul diavolo e sulla morte, e con ciò della redenzione del-

l'intera umanità ». Secondo Gregorio di Nissa e altri padri, la pecora perduta che Cristo riconduce presso le altre novantanove (gli angeli) è l'umanità nel suo complesso. Numerosi testi si potranno trovare in Henri de Lubac, *Cattolicismo, Aspetti sociali del dogma,* Jaca Book, Milano 1978, pp. 3-21.

III
ORIGENE E AGOSTINO

Sotto questo titolo daremo uno sguardo generale e sommario alla nozione di giudizio nella storia della Chiesa dei primi secoli, fino al punto in cui interviene la grande decisione, e cioè fino ad Agostino. Il miglior modo di procedere sarà per noi quello di ascoltare dapprima i documenti ufficiali della Chiesa, poi le parole della liturgia, per occuparci in una seconda parte delle speculazioni teologiche sull'inferno, e riflettere da ultimo sulla grande decisione che troviamo in Agostino.

1. Le più antiche formule di fede contengono, accanto alla confessione della risurrezione di Cristo (*vivus a mortuis*, DS 10), quella del suo giudizio « sui vivi e sui morti » (*ibid.*). Prima del quinto secolo non compare nessuna formula che menzioni il duplice esito di tale giudizio. Una menzione di questo genere la troviamo nello « Pseudo-atanasiano » (DS 76), la cui origine nella Gallia meridionale risale a dopo il 430, e nella cosiddetta « Fides Damasi » (fine del V sec., anch'essa proveniente dalla Francia, DS 72). Tali testi diventano il modello per diverse successive formule del Credo, come quella del IV concilio lateranense (1215, DS 80), quelle del primo (1245) e del secondo (1274) concilio di Lione (DS 858), e infine quella del concilio di Firenze (1439-1445, DS 1306). Tutte

queste formule non fanno che riprendere in forma abbreviata la parabola del giudizio in Mt 25 con la sua separazione tra pecore e capri, dove le prime sono fatte entrare nel regno dei cieli, mentre gli altri sono consegnati al fuoco eterno. Nessuna professione di fede cristiana può prendere una posizione che non sia quella *sotto* il giudizio di Cristo, e ciascuna deve perciò mettere il fedele di fronte alle « due vie », ai due possibili esiti del suo destino.

La liturgia, non solo dei primi secoli ma di tutte le epoche cristiane, può soltanto continuare a ripetere da questa posizione *sotto* il giudizio, la supplica affinché con la grazia di Dio si possa essere salvati dalla perdizione e condotti in paradiso. In proposito, è irrilevante che la parola « infernum » abbia potuto designare per lungo tempo, senza alcuna differenziazione, sia gli « inferi », il « regno dei morti » (sheol) con la sua perdizione, sia anche l'« inferno » cristiano nel significato più stretto del termine. In tutti i testi liturgici, senza eccezione, siano essi a favore dei viventi o dei defunti, ci si rivolge a Dio con la preghiera di essere portati, di là dal mondo della perdizione, alla salvezza e alla beatitudine. Ecco cosa chiedono: « ab aeterna damnatione eripi » (*Gelasianum* III, 17, 1247); « libera (animam) de locis poenarum » (*ibid.*, 91, 1621), « ut temporaliter potius maceremur, quam suppliciis deputemur aeternis » (*Gregorianum* 71,1), « ut, quod denuntiatum est in ultionem, transeat in salutem » (*vet. Gelasianum* I, 43,440), « quos perpetuae mortis eripuisti casibus » (*Gelasianum* I, 57), « (Deus) qui utrumque sexum de interitu perpetuae mortis redemisti » (*Gel.* ed. Cagin 1850), « qui neminem vis perire » (*Gel.* I,41,413), « animas famulorum tuorum ab aestuantis ignis ardoribus eruas » (*Mozarabicus Liber ordinum* 427) ecc.[1]. Come potrebbe la Chiesa *sotto* il giudizio pregare diversamente?

[1] I riscontri precisi e altri testi in: Albert Blaise e Dom Antoine Dumas OSB, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols s.a. (1966?), §§ 314-319. I testi ufficiali da noi riportati possono bastare, non occorre accrescerli con quelli di concili provinciali moderni (Bordeaux 1956) e con schemi conciliari respinti, quali vengono elencati da Heribert Schauf (*loc. cit.*, pp. 6253, 6256).

2. Se da questa fede e da questa preghiera della Chiesa passiamo alla speculazione teologica, ecco che ci si presenta un quadro piuttosto confuso, che non si può affatto dire sia stato « fissato dai padri e dai teologi attraverso i secoli senza nessuna oscillazione » (come vorrebbe G. Hermes, p. 252a). Conformemente a Mt 25, che rimane il testo-guida, tutti mantengono assolutamente ferma la realtà dell'inferno[2]; a partire dal martirio di Policarpo (nell'anno 156), da Giustino e Tertulliano (il quale, com'è noto, « riderà quando » dal cielo « vedrà bruciare tutti i re idolatri, tutti i potenti che perseguitano i cristiani, tutti i sapienti e i filosofi coi loro discepoli », *De spect.* 30), fino ad Agostino e ai suoi successori. (Il sadismo dell'Africano non ha trovato imitatori né nel suo discepolo Cipriano né in nessun altro.)

L'interesse si rivolge anzitutto al genere delle punizioni eterne: si ricorre alle immagini del fuoco, del dragone che non muore, delle « tenebre esteriori », insomma ai simboli utilizzati nel vangelo. È sorprendente che si debbano attendere i due più importanti annunciatori dell'inferno, Crisostomo e Agostino, perché si presenti chiaramente alla coscienza la vera e propria essenza della « poena damni », ossia la perdita della grazia e della visione di Dio. « So bene », dice il primo dei due, « che molti tremano alla semplice menzione della geenna, ma per me la perdita di questa altissima gloria è più spaventosa dei tormenti dell'inferno. Mille inferni non sarebbero nulla in confronto alla perdita di quello splendore che dovrebbe renderci eternamente beati: quale martirio essere fra quelli da cui Cristo si distoglie, dovere ascoltare dalla sua bocca: 'Non vi conosco'; essere da lui accusati di non avergli dato da mangiare quando aveva fame »[3]. Non diversamente Agostino: « Chi ha incominciato a gustare in una qualche misura la dolcezza della sapienza e della verità, comprende quale pena sarebbe essere privati anche solo della visione del volto di Dio », —e lascio che gli altri abbiano a temere la pena del fuoco[4].

[2] Testi in Rouët de Journel, *Enchir. Patristicum* (1911), Index pp. 869-870.
In Matt. Hom. 23, 7-8.
[4] *En. in Ps.* 49, 7 (PL 36, 569).

Ma, strettamente connessa con questa, un'altra questione occupa il pensiero di molti padri: il fuoco di cui parla Cristo, essi si chiedono, sarà forse un fuoco « spirituale » equivalente ai tormenti dell'anima peccatrice, la quale sa di essere caduta definitivamente fuori dall'ordine di Dio? Già Minucio Felice aveva parlato di un « sapiens ignis »[5], ma solo Origene esporrà chiaramente questo pensiero: « 'Andate alle fiamme del vostro fuoco, tra i tizzoni che avete acceso' (Is 50,11). A quanto pare, queste parole vogliono dire che ogni peccatore accende egli stesso le fiamme del proprio fuoco, e non viene gettato nel fuoco acceso da un altro, già esistente prima di lui. Alimento e materia di questo fuoco sono i nostri peccati che l'apostolo Paolo chiama 'legno, fieno e paglia' (1 Cor 3,12) ». Come un cattivo nutrimento rende febbricitante un corpo, « così in un'anima che ha accumulato molte cattive azioni si accende a un dato tempo questo disordine e incomincia a bruciare per la punizione dell'anima. Se lo spirito, per la potenza divina, avrà davanti agli occhi nell'ignominia e nell'assenza di Dio la storia di tutti i delitti che ha commesso, allora la coscienza sarà trafitta dai suoi stessi aculei: essa stessa sarà il proprio accusatore e testimone. Come la violenta separazione delle nostre membra e lo slogamento delle articolazioni causa al nostro corpo terribili sofferenze, così l'anima che si trova posta fuori da quell'ordine e da quell'armonia per cui è stata creata da Dio, soffrirà il dolore e la pena per i suoi errori e debolezze e per la sua disobbedienza »[6]. Questa idea trovò consenso e fu variamente ripresa. Così soprattutto in sant'Ambrogio: « Che cosa sono le tenebre esteriori? Si tratta di una prigione, di miniere nelle quali il colpevole debba essere rinchiuso? No, ma quelli che persistono al di fuori della promessa e dell'ordine divino, quelli sono nelle tenebre esteriori. Non c'è quindi un vero stridor di denti, né un fuoco che venga eternamente alimentato da fiamme materiali, non c'è nessun dragone in carne e ossa »[7]. Segue poi il confronto con i cibi indigesti che rendono febbricitante il

Octavius, 35, 3.

[6] *Peri Archon* II, 10, 4-5 (leggermente abbreviato).

[7] *Expos. Evang. sec. Lucam* VII, 204.

corpo e l'applicazione ai peccati dell'anima, « che per così dire fa fermentare i suoi sempre nuovi peccati con quelli vecchi, che arde del proprio fuoco ed è divorata dal proprio verme »[8]. Gerolamo parla sempre soltanto di un fuoco spirituale, perché l'anima, essendo spirituale, non può in alcun modo venire intaccata da un fuoco materiale[9].

Da ciò risulta chiaro una volta per tutte che non si può dire che Dio abbia « creato l'inferno »[10]. Nessun altro al di fuori del-

[8] *In Epist. ad Ephes.* III, 5,6 (PL 26, 522).

[9] Per esempio nella terza omelia di Pasqua (PG 46, 680).

[10] « È certo che l'onnisciente Iddio non avrebbe creato un tale (inferno), se non doveva anche essere abitato », G. Hermes, p. 252a. Per contro M. Schmaus: « L'inferno è opera della creatura, non di Dio. Ogni dannato crea l'inferno che gli spetta ». *KD* IV/2, p. 449.—Vale qui la pena di ascoltare un po' Gustave Martelet S.J.: « Se Dio è Amore, come c'insegna il Nuovo Testamento, l'inferno non dovrebbe essere possibile. Quanto meno esso rappresenta una grandissima anomalia. Essere cristiano non può comunque voler dire che si crede più nell'inferno che in Cristo. Essere cristiano significa anzitutto credere nel Cristo e, se si pone il problema, sperare che sia impossibile che ci sia per gli uomini un inferno, perché l'amore col quale siamo amati alla fine sarà vittorioso. E tuttavia questo amore non ha annullato la nostra libertà, perché un amore donato deve sempre essere anche un amore accolto. Né Cristo, né lo Spirito, né il Padre, nessuno può fare alcunché contro una libertà che si chiude in se stessa a tal punto che, quanto più l'amore donato si mostra infinito, tanto più il suo rifiuto si pone come un assoluto. Ma un tale rifiuto, che è l'assurdo stesso, non può avere l'ultima parola al di là delle 'ultime cose'.—Mai il vangelo ci presenta un tale rifiuto come una plausibile possibilità, di cui Gesù potesse ritenersi soddisfatto. Poiché l'inferno è né più né meno che l'assurdo. L'inferno non è parte di un tutto in cui esso avrebbe un suo posto ragionevole, ma è un vero scandalo, inaccettabile. Esso è una violenza che la libertà può infliggere a se stessa, ma che non è e non può mai essere voluta da Dio. Ora però questo assurdo esiste almeno in un caso: esiste per colui che Gesù smaschera come il mentitore assoluto e come l'omicida per eccellenza (Gv 8,44). Al di fuori di questo caso l'inferno, questa cosa impensabile e assurda, nel vangelo ha sempre il carattere di un *possibile*. Ma ciò va inteso esattamente: quando si parla di un rifiuto dell'amore, non si parla mai di un tale rifiuto da parte di Dio. Mai esisterà un essere non amato da Dio, giacché Dio è l'Amore stesso. Qualora ciò si verificasse, Dio dovrebbe trovare se stesso colpevole—fosse pure in un solo caso—di non aver veramente amato.—Perciò dobbiamo leggere, e leggere in modo

l'uomo può aver colpa per la sua esistenza. Ma allora anche l'idea di un'autocondanna dell'uomo, che per G. Hermes è assurda (« Chi condannerà mai se stesso, se per l'appunto è cattivo? »[11]), anche questa idea, laddove l'uomo opponga un persistente rifiuto d'amore all'amore assoluto di Dio, appare oltremodo persuasiva. Perché « tutte le nazioni gemono alla vista di colui che esse hanno trafitto » (Ap 1,7)? Lasciamo per un momento i Padri della Chiesa: se G. Hermes non si cura della testimonianza di Karl Rahner da me

nuovo, il Nuovo Testamento nella luce dell'amore divino. Certo vi si parla del fuoco, del dragone e della seconda morte che esclude dal regno. Cristo non conosce i malvagi, li allontana da Sé. Ma l'inferno, in quanto rifiuto dell'amore divino, esiste sempre da una parte sola: dalla parte di colui che di continuo lo crea per se stesso. È tuttavia impossibile che Dio stesso possa concorrere minimamente in questo traviamento, soprattutto che vi concorra al fine di ripristinare con la vittoria della sua giustizia lo splendore del suo amore rinnegato, come purtroppo è stato abbastanza di frequente affermato. Se dunque in Dio c'è una reazione all'esistenza dell'inferno—e come potrebbe non esserci?—si tratta di una reazione di dolore e non di conferma; Dio si troverebbe per così dire marchiato a fuoco nella propria carne: e in questo marchio s'indovina la forma della croce. La nostra sofferenza di fronte all'inferno sarebbe allora solo un'eco del suo proprio dolore. Il senso dei testi neotestamentari non è dunque sicuramente: 'Ascoltate che cosa vi capiterà', ma piuttosto: 'Ascoltate che cosa non deve capitarvi in nessun caso'. Quando Cristo nel vangelo ci parla di una possibile perdizione dell'uomo che rifiuta l'amore, non lo fa certamente perché ciò debba accadere, ma unicamente perché ciò non accada. Come potrebbe Cristo, che si è consegnato alla morte e al peccato, infliggere una simile perdita, o anche solo consentirvi, dal momento che ha fatto di tutto perché fosse evitata?—Ma se l'amore di Dio dovesse essere assolutamente rifiutato, un tale rifiuto equivarrebbe allo sforzo insensato di creare un *contro*-mondo, che sarebbe l'opposto della vita, una de-creazione radicale di se stessi ». *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Desclée, 1974, pp. 181-191 (testo abbreviato). Cfr. anche il prudente e importante articolo di Gaston Fessard, *Enfer éternel ou salut universel?*, in *Le Mythe de la Peine*, Colloquio Castelli, Aubier, Paris 1967, pp. 223-255, dove alla fine (p. 254) si legge: « Il ne m'est pas interdit cependant de supposer, ne fût-ce que comme un exercice de réflexion, qu'à la fin des temps mon espérance soit comblée et que tous les hommes soient effectivement sauvés ». Per la riflessione ignaziana sull'inferno, *ibid.*, p. 238.

[11] p. 318c.

addotta[12], potrebbe servirgli di riflessione l'opera di C.S. Lewis, da lui citato favorevolmente[13], in particolare il tema dominante del suo capolavoro, *Il grande divorzio*; o anche le parole del cardinal Ratzinger: « Cristo non assegna a nessuno la perdizione, egli è pura salvezza. Il male non viene da lui inflitto, ma esiste là dove l'uomo è rimasto lontano da lui, nasce dallo starsene chiusi in se stessi. La parola di Cristo come offerta di salvezza renderà allora palese che chi si è perduto è stato lui stesso a innalzare le barriere e a escludersi dalla salvezza »[14]. Bernanos fa dire al suo curato di campagna nella famosa scena con la contessa: « L'Inferno, signora, è non amare più ». Dice Luise Rinser in un suo romanzo: « Io ho una precisa idea dell'inferno. Uno se ne sta lì seduto, completamente abbandonato da Dio, e sente che non può più amare, mai più, e che mai più incontrerà un altro uomo, per tutta l'eternità »[15]. E C.S. Lewis: « Ogni rinchiudersi della creatura nella segreta del proprio animo—questo in fondo è l'inferno »[16]. Narra stupendamente Dostoevskij nella sua parabola « La cipolla » (nei *Fratelli Karamazov*): la vecchia cattiva viene da un angelo tratta fuori dall'inferno, aggrappata alla cipolla che essa ha donato un giorno a un povero—l'unica buona azione della sua vita; gli altri peccatori, al vedere ciò, si aggrappano a lei, « per essere anch'essi tirati fuori. Ma la vecchia era cattiva, molto cattiva, e si mise a sparar calci contro di loro dicendo: 'Solo io devo esser tirata fuori e non voi, la cipolla è mia e non vostra'. Appena ebbe detto questo, la cipolla si strappò. E la donna cadde nel lago di fuoco e brucia ancora »[17].

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, p. 318b. « In teologia si può parlare legittimamente di una condanna eterna, solo in modo però che risulti chiaro il fatto che Dio non la vuole, ma vuole l'eterna felicità dell'uomo ». W. Kreck, *Dio Zukunft des Gekommenen*, München 1961, p. 147.

14 *Eschatologie*, Pustet 1977, p. 169.

16 *Diario di un curato di campagna* (trad. it.), Mondadori, Milano 1970, p. 158.—*Mitte des Lebens*, Frankfurt 1959, p. 140. Entrambe le citazioni in O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Echter, Würzburg 1965, p. 230.

16 *Il grande divorzio*, Jaca Book, Milano 1979, p. 77.

17 Mursia, Milano 1965[13], pp. 388-389.

E già nelle considerazioni dello starets Zosima « Dell'inferno e del fuoco infernale » leggiamo: « Ci sono anche quelli che nell'inferno sono rimasti orgogliosi e feroci, pur possedendo innegabilmente la conoscenza e avendo contemplato la verità ineluttabile. Costoro vogliono l'inferno e non se ne saziano, sono dei martiri volontari. Infatti si sono maledetti da sé, avendo maledetto Dio e la vita. (...) Insaziabili per l'eternità, rifiutano anche il perdono, e maledicono Dio che li chiama »[18]. Ciò concorda con la lettera di papa Pelagio I al re Childeberto nella quale si dice che gli iniqui, « arbitrio voluntatis propriae 'vasa irae apta ad interitum' permanentes », vengono consegnati all'inferno (DS 443). Tutte queste testimonianze (alle quali altre se ne potrebbero facilmente aggiungere) sono come un commento a quanto dice il Signore: « Non sono venuto per condannare il mondo ma per salvare il mondo. Chi mi respinge e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho annunziato (e che egli non vuole ascoltare) lo condannerà nell'ultimo giorno » (Gv 12,47 s.). Naturalmente questa autocondanna del peccatore nei riguardi dell'eterno Amore non avviene senza la volontà e l'assenso del Giudice del mondo, come ho già mostrato ampiamente in altra occasione[19].

3. Ma, dopo questo excursus, torniamo ai Padri della Chiesa. Esiste anzitutto fra loro l'opinione che nessun cristiano, quand'anche abbia molto peccato, finisce all'inferno. Già Cipriano sembra affacciare tale ipotesi[20], così pure Ilario[21], Ambrogio a questo riguardo è formale[22], e Gerolamo non meno di lui: « Chi con tutto il suo cuore si rimette a Cristo, anche se è morto nel suo peccato,

[18] *Ibid.*, p. 357.

[19] *Theodramatik* IV (1983), pp. 267 ss. Ivi, pp. 264 ss., ulteriori testimonianze per l'autocondanna. Trad. it.: *Teodrammatica* V, Jaca Book, Milano 1986, p. 260 ss., p. 258 s. Cfr. Lc 19,22: « Dalle tue stesse parole ti giudico, servo malvagio! ».

[20] *Epist.* 55,20.

[21] *In Ps.* 57,7.

[22] *In Ps.* 36,26; *in Ps 118 sermo 20.*

vive in eterno a causa della sua fede »[23]. Ma qui non dobbiamo occuparci più a lungo di questa speranza. Molto più importante è il problema centrale dell'esistenza di un inferno eterno in generale. Origene è considerato notoriamente come il maggior negatore dell'eternità dell'inferno, e per questo fu condannato come eretico, molto tempo dopo la sua morte, a seguito delle macchinazioni dell'imperatore Giustiniano. Nondimeno, in Origene le cose non sono così semplici. Anzitutto, nell'opera che presenta la testimonianza più chiara in proposito, egli parla in un senso totalmente ipotetico, e l'idea fondamentale che lo guida è quella greco-antica secondo cui la fine delle cose deve corrispondere al loro principio. Inoltre egli vuole accostare il problema « con avvedutezza », anzi « con timore e prudenza », « più per indagarlo e discuterlo che per definire e stabilire alcunché »[24]. Seguono poi le affermazioni, sicuramente sprovvedute, secondo le quali Cristo ricondurrà al Padre l'intera creazione, e viene posta al lettore la domanda se non sia possibile che anche i diavoli, « negli eoni a venire, in virtù della loro libera volontà possano convertirsi, o se ciò possa essere ad essi impedito dalla loro cattiveria, incarnatasi in loro per lunga abitudine e divenuta per così dire connaturale. A te, o lettore, il giudicare in proposito... »[25]. Quanto a lui, Origene sembra inclinare a una risposta affermativa. Attaccato più volte nel corso della sua vita per questa opinione, contestò di aver voluto porre un termine alle pene infernali[26]. Ma diversi luoghi delle sue opere lasciano intravvedere quanto meno una speranza per tutti gli uomini, quasi sempre appoggiata a parole della sacra Scrittura[27]. La vera opinione del Maestro è stata acutamente chiarita dal cardinal de Lubac[28], la cui ricerca conferma il punto di vista di H. Crouzel, altro noto studioso di

[23] *Epist.* 119,7, parimenti *Dial. adv. Pelagianos*, I, 28.

[24] *Peri Archon* I,6; I-2.

[25] *Ibid.*, I-6.

[26] Cfr. *Comm. in Joh.* 19,3.

[27] Cfr. la mia antologia origeniana *Geist und Feuer*, Salzburg 1952², pp. 466-492.

[28] *Tu m'as trompé, Seigneur* (ora in: *Recherches sur la foi*, Beauchesne 1979).

Origene: « L'opinione che Origene con la sua apocatastasi abbia insegnato la teoria di un condono della pena al diavolo e ai dannati è così diffusa, che nessuno osa più metterla in questione. A questo riguardo però un esame puntuale e sufficientemente approfondito mostrerebbe che essa non è adeguatamente fondata »[29]. Al centro della meditazione di Origene ci sono due testi di Paolo: in primo luogo 1 Cor 3,12 s., secondo cui tutti devono passare attraverso il fuoco della fine dei tempi (che è Dio stesso: Eb 12,29), e a seconda che abbiano o non abbiano costruito su Cristo, la loro opera rimarrà o finirà bruciata, mentre essi si salveranno, « però come attraverso il fuoco ». Poi soprattutto 1 Cor 2,9: « non sono mai entrate nel cuore di nessun uomo quelle cose che Dio ha preparato per coloro che lo amano ». Ma se le ricompense divine si pongono al di sopra di tutte le immaginazioni terrene, lo stesso non deve valere anche per le pene inflitte da Dio, il cui grado di spaventosità nessuno sulla terra può figurarsi, tanto meno coloro che ora « non provano alcun genere di inquietudine »[30]? « Noi viviamo ancora nel regno delle immagini. Sia che siamo spirituali o carnali, 'perfetti' o 'principianti': sotto questo aspetto la nostra condizione è la stessa: il fondo ultimo del mistero, sia esso sostenuto dalla semplice fede o trattato e acutamene indagato dai sapienti, è per noi tutti insondabile. Origene si guarda bene dall'arrischiare una precisa affermazione. In tutti i testi che si riallacciano alle nostre omelie, né l'eternità dell'inferno, né la salvezza universale vengono mai tematizzate »[31]. Concludendo, possiamo dire con Gustave Bardy a

[29] *Ibid.*, pp. 84-85. Altre testimonianze per la stessa prospettiva: Pico della Mirandola, Nonnotte S.J. (1774), J. Dupuis, P. Nemeshegi, S. Laeuchli, *Origen's Interpretation of Judas Iscariot*, in: *Church History* 22 (1953), pp. 253-268, e anche l'incorruttibile Marguerite Harl, *La mort salutaire du Pharaon selon Origène*, in *Studi e materiali di Storia delle religioni* (1967), pp. 260-268.

[30] In *Jer. hom.* 21,5.

[31] De Lubac, *op. cit.* Henri Crouzel, che è oggi certamente il miglior esperto di Origene, mostra che l'antropologia dell'Alessandrino era essenzialmente tricotomica: corpo-anima-pneuma, quest'ultimo essendo nell'uomo l'elemento che tende a Dio. Ma, dice Crouzel: « il dannato non ha più pneuma. Origene sembra quindi togliergli ogni possibilità di conversione, e questo è un forte

proposito dell'Alessandrino: « All'inizio del *Peri Archon* egli ricorda la *regula fidei* ed evidenzia quali articoli debbano essere ritenuti vincolanti e quali punti siano suscettibili di discussione. Su questi ultimi egli esprime la sua opinione, senza la pretesa di imporla, anzi si mostra pronto ad abbandonarla qualora gli fosse richiesto. Nessuno, nei problemi di cui ci occupiamo, ha mostrato una maggiore audacia, ma nessuno anche ha accolto la dottrina della Chiesa con maggior semplicità. Dopo la morte lo si è accusato di molti errori che egli a volte presentò senza personalmente aderirvi, ma anche di altri dei quali nelle sue opere non c'è traccia » [32]. Origene (siccome tardi discepoli divulgarono senza discernimento la sua pretesa dottrina della « restaurazione di tutte le cose ») fu condannato. Altri fra i più autorevoli padri non lo furono mai, ancorché sostenessero apertamente l'apocatastasi, come Clemente di Alessandria [33], Gregorio di Nissa [34] e Didimo il Cieco [35], nonché Ge-

argomento contro l'interpretazione della sua 'apocatastasi' come ritorno dei demonî e dei dannati nella grazia di Dio. Già in Ireneo è possibile trovare la stessa idea ». *Reallexikon f. Antike und Christentum*, vol. v (1970), Art. *Geist*, p. 521. Alcune riflessioni di Cullman in *Immortalité de l'âme ou Résurrection des Morts?*, Neuchâtel 1956, andrebbero qui prese (prudentemente) in considerazione, alla luce di ciò che H. de Lubac ha ripetutamente detto sul carattere dinamico dell'antropologia tricotomica.

32 *Les Pères de l'Église en face des Problèmes posés par l'enfer*, in *L'Enfer* (volume collettivo), Foi Vivante, Éd. de la revue des jeunes, Paris 1950, pp. 145-239.

33 Per lui tutte le pene dell'aldilà sono « correttive ». *Strom.* VII, 16, 102; cfr. VI, 6, 46.

34 Per es. *Or. catech.* 26,7-9; 35,14,15. La puntuale indagine del card. Daniélou (« Comble du mal » e « Apocatastase » in *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1970, pp. 186-204, 205-226) insiste sul fatto che in Gregorio il concetto ha un significato notevolmente più ampio di quello della abolizione dell'inferno. Ma la finitezza del male è in lui ancor più fortemente sottolineata che in Origene, e il suo svanire « dopo lunghi periodi » (come egli dice con Platone e Origene) è per lui fuori discussione.

35 Anche per Didimo esistono solo punizioni salutari: *De Trin.* II, 12 (l'opera forse non è autentica); cfr. anche *Contra Manichaeos* 2.

rolamo prima della sua polemica con Rufino[36], o la esponessero più discretamente in quanto sostenibile solo per dei cristiani maturi, come fecero Gregorio di Nazianzo[37] e Massimo Confessore[38]. D'altro canto, non mancarono neppure « prediche al popolo » che presentavano agli ascoltatori « l'inferno di fuoco », come quelle, oltremodo terrificanti, di Basilio[39] e quelle, leggermente più moderate, di Crisostomo[40]; essi non fecero che divulgare una dottrina che, sin dagl'inizi della storia della Chiesa, venne intesa sia da semplici fedeli sia anche—e lo abbiamo visto—da molti teologi, come letterale e genuina interpretazione del « giudizio dal duplice esito » in Mt 25 e in altre affermazioni contenute nel Nuovo Testamento.

Tenuto conto di ciò, non meraviglia più ormai il fortissimo accento posto in seguito da Agostino sulla realtà non solo dell'inferno, ma anche dei suoi numerosissimi abitatori. E nondimeno ciò

[36] In *Epist. ad Ephes,* II,7; IV,16. Naturalmente andrebbe qui annoverato anche Evagrio Pontico (*Keph. Gnost.*, ed. Guillaumont 1958), 2,84; 5,20; 6,27.

[37] « C'è un altro fuoco, che non purifica ma (...) punisce in eterno i delitti commessi. Qualcuno però vorrebbe che quest'ultimo venisse inteso in modo più umano e più degno di Dio », *Or.* 40,36. « O Dio, che ci hai plasmati quando non eravamo nulla, e quando poi eravamo dissolti (nella morte) ci hai formati di nuovo: noi erediteremo o il fuoco o te, Dio, creatore della luce; ma se erediteremo Dio, saremo allora noi tutti Dio? Ciò lo decida un altro » (*Poemata de seipso*; PL 37, 1010). Cfr. Charles Bigg, *The christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1886, p. 293.

[38] Cfr. la nostra presentazione in *Kosmische Liturgie*, Johannesverlag, Einsiedeln 1961², pp. 356-359. La mia interpretazione è stata messa in questione da P. Brian E. Daley S.J. (*Apokatastasis and 'Honorable Silence'*, in *The Eschatology of Maximus the Confessor*, in M.C., *Actes du Symposion sur Maxime le Confesseur*, Paradosis 29, Friburgo 1982, pp. 309-339), ma la sua argomentazione non è riuscita a convincermi. Del resto l'accurato studio di P. Daley aggiunge ulteriori testi (pp. 321 s.) a conforto della mia opinione. Naturalmente Massimo (come io stesso mostravo) su alcuni punti decisivi è antiorigeniano, e sul punto che ci interessa rimane « very careful ». E certamente Dio assegna la ricompensa e la punizione secondo giustizia, ma non viene meno sottolineato il divino « amore per il nemico ». Il principale testo che parla a favore di una separazione definitiva in *Ambig.*,PG 91, 1392 A-D.

[39] *In Ps. 38 4,8* (PG 29, 260 s.).

[40] *Exh. ad Theodorum 1,10*; *In Matt. hom. 43,4.*

rappresenta una svolta nella storia della Chiesa, nella misura in cui Agostino interpreta i testi in questione in modo tale da mostrare che egli *sa*, che conosce cioè l'esito del giudizio divino. E tutti quelli che si sono inchinati alla sua autorità, a partire da Gregorio Magno, attraverso i secoli iniziali e centrali del medioevo, senza escludere Anselmo, Bonaventura e Tommaso, fino ai riformatori e ai giansenisti, diventeranno i detentori di questo *sapere*, partendo dal quale come da una base assolutamente sicura costruiranno le loro ulteriori speculazioni sulla doppia predestinazione divina *post* o *ante praevisa merita*.

Nella *Città di Dio* un intero libro (il ventunesimo) è consacrato alle pene infernali e viene accuratamente chiusa ogni possibile uscita in grado di permettere ai « compassionevoli » di negare la realtà di un inferno abitato da uomini e non soltanto da diavoli. La loro compassione è un « sentimento puramente umano », ed « essi difendono soprattutto la loro causa, promettendo una falsa impunità ai loro corrotti costumi grazie a una pretesa clemenza generale di Dio verso gli uomini »[41]. L'argomento principale contro questi « compassionevoli » è il seguente: se essi hanno compassione dei propri simili, non devono allora porre alcun limite al loro sentimento, e devono estenderlo fino agli angeli dannati: « perché questa loro misericordia abbraccia solo la natura umana e non l'angelica? Perché non osano estendere la loro misericordia fino alla liberazione dello stesso demonio? »[42]. Si ritiene ingiusto che « a causa di peccati che, per quanto gravi, furono però commessi in un tempo relativamente breve, l'uomo sia condannato a una pena eterna ». Ma, « si giudicherà forse che uno debba stare tanto tempo in prigione quanto ne impiegò a commettere il delitto per cui viene imprigionato? ». Non ci sono forse sulla terra punizioni che durano tutta la vita, non c'è forse la condanna alla pena di morte che può essere comminata legittimamente? Perché allora non « la pena della seconda morte »[43]? « I platonici, pur non volendo che alcun pec-

[41] *De Civ. Dei* XXI, 18; trad. it. *La città di Dio*, Ed. Paoline, Roma 1979², p. 1320.

[42] *Ibid.*, 17; trad. it. cit. p. 1318.

[43] *Ibid.*, 11; trad. it. cit. pp. 1307-1308.

cato resti impunito, credono però che tutte le pene vengano inflitte al solo scopo di emendazione, sia quelle previste dalle leggi umane, sia quelle contemplate dalle leggi divine, sia che vengano applicate in questa vita (...), sia che vengano applicate dopo la morte ». Segue qui una lunga diatriba che, sulla base della caduta di Adamo, descrive tutta la vita terrena come pena e tribolazione, non escluso « quel male stupefacente che è la sofferenza dei bambini ». Così la risposta all'obiezione si riallaccia a quella precedente: qui una pena lunga quanto l'esistenza, là una pena lunga quanto l'eternità [44]. Ma non ci sono passi della Scrittura che consentano una speranza universale, come ad esempio l'affermazione di Paolo: « Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia » (Rm 11,32)? E l'intercessione dei santi presso il Giudice divino non ha alcuna efficacia [45]? La risposta riguardo all'ultimo punto rinvia nuovamente alla questione del diavolo: « Ma perché allora, se la loro perfettissima santità e le loro preghiere pure e misericordiose sono degne di ottenere qualunque grazia, non pregheranno anche per quegli angeli ai quali è preparato il fuoco eterno? » [46]. Ai luoghi scritturali universalistici viene invece semplicemente contrapposto il fatto che il Signore caccia i malvagi « nel fuoco eterno... dove essi sono tormentati per i secoli dei secoli » [47]. Ma come è possibile ciò, se in 1 Tm 2,4 Dio manifesta la volontà che tutti gli uomini siano salvi e affida alla Chiesa il compito di pregare per tutti gli uomini? A questo proposito, ecco una distinzione mozzafiato: « Ora certamente (la Chiesa) prega per i suoi nemici, perché questo è il tempo della penitenza fruttuosa. Ma se sapesse con certezza quali sono quelli che, sebbene ancora viventi, saranno condannati al fuoco eterno insieme con il diavolo, non pregherebbe per loro come non prega per lui. Ma siccome non ha questa certezza per nessuno, prega per tutti i suoi nemici viventi sulla terra, benché non sia esaudita per tutti ». Essa non prega del resto

[44] *Ibid.*, 13-16; trad. it. cit. pp. 1310-1316.
[45] *Ibid.*, 18; trad. it. cit. p. 1318.
[46] *Ibid.*, 24; trad. it. cit. p. 1326.
[47] *Ibid.*, 23; trad. it. cit. p. 1324. Sono citati *Mt 25,41* e *Ap 20,10.*

neppure per chi « avrà il cuore d'impenitente fino alla morte ». La Chiesa non prega per il diavolo, e « questa è pure la ragione per cui in questa vita, sebbene si preghi per tutti gli uomini in generale, non si prega... per gl'infedeli e gli empi trapassati »[48]. I sacramenti che si ricevono senza un interiore cambiamento di vita[49], le opere di misericordia e altre buone azioni non servono a nulla per chi non ha pietà di se stesso[50]. Come l'amministratore ingiusto possa essere accolto « nei tabernacoli eterni » dai santi la cui intercessione egli ha invocato, « è cosa molto difficile da sapere e molto arrischiato da determinare. Io almeno, benché ci abbia molto riflettuto, non sono sinora riuscito a scoprirlo ». Questo perché « l'infingardaggine umana si cullerebbe in un sentimento di sicurezza » se pensasse « di potersi salvare semplicemente con i meriti degli altri »[51]. E perché le parole di Dio non potrebbero essere semplici minacce, dal momento che egli aveva pur predetto in modo incondizionato la rovina di Ninive, e la sua predizione non si verificò quando i Niniviti si convertirono? « La minaccia era secondo il suo giudizio e perciò giusta, perché Dio aveva predetto il castigo che i Niniviti veramente meritavano, quantunque non intendesse castigarli ». E non ci sono nella Scrittura dei passi che lascino supporre una tale misericordia divina, anche se essa « non è chiaramente espressa, affinché molti possano emendarsi grazie al timore delle pene eterne »[52]? Ma Agostino non si lascia fuorviare da simili luoghi della Scrittura, che si pretende siano « poco chiari », giacché quelli « chiari » gli procurano una sicurezza assoluta, in quanto « la sentenza del Signore non può essere né annullata né infirmata »[53].

La porta è chiusa e ripetutamente sprangata con cura; e per la teologia dei posteri è rimasta serrata a lungo. Solo pochi isolati, i quali non avevano appreso l'erudizione accademica degli scolastici, osarono ottenere un altro linguaggio: e noi li ascolteremo. Ma que-

[48] *Ibid.*, 24; trad. it. cit. p. 1326.
[49] *Ibid.*, 25; trad. it. cit. p. 1333.
[50] *Ibid.*, 27; trad. it. cit. p. 1342.
[51] *Ibid.*, 27, verso la fine; trad. it. cit. pp. 1346-1347.
[52] *Ibid.*, 18; trad. it. cit. p. 1319.
[53] *Ibid.*, 23; trad. it. cit. p. 1324.

ste voci non bastano. Il problema è in realtà se non si dia nessuna concezione dell'inferno che senza nulla togliergli trascenda l'alternativa qui indicata, in modo che si possa dire: « La verità non è semplicemente un aut-aut: l'inferno è o non è abitato. Entrambe sono espressioni parziali della verità totale. Sicché anche Ignazio ha ragione di fare e di far fare la sua meditazione sull'inferno... La verità consiste di una somma di verità parziali, e ciascuna di queste verità parziali dev'essere *totalmente* espressa, totalmente approfondita e vissuta. Non si raggiunge la verità mostrandone solo una parte e nascondendone un'altra. In ciascuna prospettiva si deve manifestare il tutto »[54].

Questi rilievi offrono l'occasione di chiudere il presente capitolo con un'annotazione concernente i due massimi geni della teologia patristica. In quanto abbiamo detto non c'era la minima intenzione di collocare le dottrine di Origene e di Agostino sull'inferno (oltremodo contrastanti fra loro) al centro della loro riflessione teologica. Per Origene, dopo le analisi di de Lubac ciò è comunque chiaro, e la sua imponente opera esegetica ha variamente fecondato le epoche successive fin oltre il medioevo (basti pensare ad Erasmo). Ma non sarebbe meno stolto circoscrivere la teologia di Agostino, così incredibilmente ricca e poliedrica, a questo unico punto. Se le innumerevoli incursioni del suo pensiero non si lasciano comporre in un sistema unitario, esse tuttavia sono vitalmente e reciprocamente collegate, e nel loro insieme convergono verso un centro, che non è altro se non quel cuore fiammante di carità che venne costantemente posto in mano al Santo dalle rappresentazioni iconografiche. Se ciò è vero—e la grande tradizione ha sempre visto in questa luce il grande « Padre dell'Occidente »—allora neppure le sue dure proposizioni escatologiche, che si sarebbero ancor più irrigidite in pieno medioevo, possono considerarsi semplicemente come una rinuncia al più intimo sentire del suo animo. La convinzione di dover far prorompere con tale estremismo il suo ammonimento di fronte al rischio della dannazione rientrava nella sua

[54] Adrienne von Speyr, *Kreuz und Hölle*, Bd. II, Johannesverlag, Einsiedeln 1972, pp. 85-86.

ardente sollecitudine per le anime. La sua battaglia non era diretta solo contro il lassismo ma anche, e molto giustamente, contro la temeraria speranza dei Padri della Chiesa sopra ricordati, che i cristiani, quand'anche commettessero peccati gravi, non avessero da temere alcuna condanna definitiva. Ciò doveva essere respinto. Solo dobbiamo rammaricarci che un uomo così grande, e al quale i posteri devono così tanto, non vi abbia provveduto entro i limiti tracciati dal vangelo [55].

[55] Ci sia tuttavia consentito di citare, per concludere, due teologi francesi: « Agostino ha irrigidito in antitesi storiche ciò che in Paolo era un'antitesi dialettica. Il teologo della grazia fu come vinto dal teologo del peccato originale. Solo ai nostri giorni la teologia cattolica ha trovato modo di uscire da questa *impasse* ». Henri Rondet, in *L'Esprit Saint et l'Église*, Fayard, Paris 1969, pp. 173-174. « Perfino il grande Agostino ha involontariamente sovrapposto all'amore di Dio la sua onnipotenza concepita in maniera pagana, laddove ha descritto la grazia come un'attrazione irresistibile, come il puro contrario della concupiscenza di peccato. Egli perciò non ha veramente ammesso che Cristo sia morto per tutti gli uomini, anche per i dannati, perché così una libertà umana avrebbe potuto opporsi alla misericordia onnipotente. Dal momento che non si può resistere a tale misericordia, ne deriva necessariamente che la grazia non è stata concessa ai dannati. La predestinazione alla salvezza è perciò limitata, contrariamente a quanto afferma Paolo (1 Tm 2,4). Ma Dio non destina nessuno all'inferno. Il limite del grande sant'Agostino sta in ciò, che egli finisce con lo squilibrare la storia della salvezza, centrandola su Adamo anziché su Cristo. Il giudizio avviene dopo il peccato originale, in assenza del futuro redentore al quale il Padre rimetterà il giudizio totale. Come fa Agostino a sapere che ci sono dei dannati? Su questo punto Dio non ci ha rivelato nulla, non ci ha dato un elenco di nomi. Gesù c'insegna solamente, ma in modo chiaro e netto, anzi con grande forza e insistenza, che la dannazione è possibile, che dobbiamo temerla, specialmente noi che siamo suoi amici e corriamo il pericolo di tradirlo. Ma Agostino, in Adamo ha condannato tutto il mondo. Sull'inferno egli non è meglio informato di Origene, il quale non vi fa entrare nessuno. Ma come fa egli a sapere ciò? », André Manaranche, *Le monothéisme chrétien*, Cerf, Paris 1985, p. 238.

IV

TOMMASO D'AQUINO

Sulla dottrina agostiniana della speranza, quale venne sistematicamente sviluppata dal vescovo di Ippona nel libretto *Della fede, della speranza e della carità*, furono composti nell'alto medioevo innumerevoli trattati, editi e inediti, che si occupano tutti di questioni più o meno innocue: se sia possibile la fede senza la speranza, la speranza senza la carità; se la speranza, come sembra suggerire Eb 11,1, sia un atteggiamento incluso nella fede, e simili. Ma nella sezione 8a della citata opera di Agostino c'è una frase che, sebbene formulata di passaggio, dovrebbe tuttavia inquietare profondamente chiunque vi rifletta. La fede, dice l'autore, « si riferisce a circostanze proprie e altrui », inoltre può riguardare « il passato, il presente e il futuro, il bene e il male; la speranza, invece, è solo per il bene e solo per il futuro, e più precisamente per quei beni che riguardano colui che in essi ripone la sua speranza » [1]. Poiché, come potrebbe uno sperare per un altro, dal momento che non può sapere se costui appartiene o no al numero dei predestinati? Quale terribile limitazione della speranza cristiana! E tuttavia prima di Tommaso d'Aquino « nessuno ha osato mettere in dubbio

[1] PL 40, 235.

questa tesi »[2]. Era come se non esistesse.

Nella sua *Somma* (II, II, q. 17, a. 3) Tommaso pone la domanda: « Può qualcuno sperare nella vita eterna per un altro? », e introduce la suddetta proposizione di Agostino come obiezione alla propria risposta affermativa. La sua replica è prudente, ma al tempo stesso squarcia un velo che da secoli adombrava la speranza cristiana. Se si prende la speranza in senso « assoluto » (senza cioè tener conto di un'altra virtù), la proposizione di Agostino può essere valida. Se invece si presuppone l'amore come elemento unificante tra colui che spera e l'altro, allora non vale più. Laddove regna l'amore, che va direttamente al proprio simile e a lui attribuisce lo stesso valore che al proprio io, « si può desiderare per un altro e sperare anche per lui quello che si desidera e si spera per se stessi. E poiché la virtù dell'amore con cui uno ama Dio, se stesso e il prossimo è la medesima, così è identica anche la virtù della speranza con cui uno spera per se stesso e per l'altro ». L'edizione Marietti (1948) aggiunge in una nota: « Ciò può avvenire per un

[2] « Après lui (St. Augustin) aucun n'a osé mettre en doute cette proposition ». Jacques-Guy Bougerol, *La théologie de l'Espérance au XII^e et XIII^e siècles*, vol., I, *Études*, p. 287, Études Augustiniennes, 3, Rue de l'Abbaye, Paris 1985 (il secondo volume contiene testi). Poiché il Lombardo aveva accolto la proposizione di Agostino nelle sue Sentenze (III dist. 26), essa era sotto gli occhi di tutti i commentari. Parecchi si limitano a far proprie le parole di Agostino, per es. Odo Rigaldus, che però già prepara la soluzione di Tommaso: « Caritas non tantum est in diligendo se, sed etiam in diligendo Deum et proximum, et ita ad alienum bonum se extendit; sed extendere se in aliquid quasi habendum, hoc est ut habeat illud, hoc implicat in se rationem boni proprii » (Bougerol, vol. II, testo 39, VI, p. 567). All'affermazione di Agostino, Bonaventura contrappone un'altra sentenza spesso citata da Agostino stesso: « quod de nemine desperandum est, dum est in via », ma la limitazione finale (« dum est in via », e cioè fintanto che ha la possibilità di tornare in seno alla Chiesa o di pentirsi) non elimina il problema in modo efficace (3 d 26, dubium IV; Quar. III 584 ab). Lo stesso Tommaso nel commento alle Sentenze aggira la questione, accordando sì certezza (*certitudo*) alla speranza teologale, ma dicendo che questa può essere illusoria « ex aliquo accidentale impedimento » (s'intende per mancanza di meriti o di perseveranza), per cui « quaggiù il timore della separazione (da Dio) si accompagna alla speranza » (3 d 26q 2a 4, ad 2 e 4).

amore naturale o per un'altra benevola disposizione ». Fa piacere poi incontrare nel *Compendium Theologiae* dell'Aquinate—che è probabilmente la sua ultima opera e per questo incompiuta—un più preciso chiarimento su questo « altro » che l'amore, e di conseguenza la speranza, apprezza « come il proprio io ». Tommaso cita la lettera agli Efesini (5,1 s.): « Fatevi imitatori di Dio, quali figli carissimi, e camminate nella carità », e prosegue: « Ma l'amore di Dio non ha confini, si estende illimitatamente a tutti, infatti 'ama tutto ciò che esiste', come è detto in Sap 11,24, e particolarmente gli uomini, secondo Dt 33,3: 'Egli ama i popoli' ». Richiamandosi a Mt 18,19 e alla promessa del sicuro accoglimento delle preghiere di due adunati di comune accordo, dice Tommaso: « È impossibile che le preghiere di molti non ottengano il loro scopo » [3]. Passando alla virtù della speranza, egli osserva che « quello che si spera si deve credere che possa essere ottenuto; è quanto aggiunge la speranza al puro desiderio. L'uomo infatti può desiderare anche delle cose che non crede di poter raggiungere; ma a loro riguardo non può sussistere la speranza » [4]. Ma per quanto riguarda l'oggetto della nostra speranza, la prima richiesta del *Padre nostro* ci insegna: è possibile ed è lecito chiedere che Dio, « il quale in se stesso è sempre grande, abbia a essere grandemente esaltato nei pensieri e nella timorosa riverenza di tutti (*omnium*). E questo non può ritenersi impossibile, poiché Egli si è fatto uomo proprio perché l'uomo riconoscesse la grandezza di Dio. Noi dunque preghiamo affinché ciò che egli ha iniziato possa anche giungere a compimento » [5]. Tommaso cita Cipriano, il quale all'inizio del suo commento al *Padre nostro* insiste sul fatto che Cristo, « maestro dell'unità, non voleva che la preghiera venisse ridotta a individuale e privata, così che uno preghi unicamente per se stesso. Noi non diciamo: 'Padre mio che sei nei cieli', e neppure: 'dammi oggi il mio pane quotidiano', e nessuno chiede che i debiti vengano rimessi a lui solo o prega privatamente per sé di non essere indotto in ten-

Comp. Theol. 2ª parte, c. 5.

[4] *Ibid.*, c. 7.

Ibid., c. 8.

tazione e di essere liberato dal male. Noi preghiamo infatti pubblicamente e comunitariamente, non per uno solo ma per tutto il popolo, poiché in quanto tale noi siamo una cosa sola »[6].

La novità nel passo di Tommaso che leggiamo nella sua *Somma* sta in ciò, che egli (diversamente da Agostino, dal Lombardo e dai primi commentatori di quest'ultimo) deriva l'universalità della speranza dall'universalità dell'amore. La domanda che rimane sullo sfondo, non formulata, è naturalmente: fin dove arriva questo amore? Se si crede alla doppia predestinazione agostiniana e partendo da essa si tien fermo alla sicura dannazione di un certo numero di uomini, si potrebbe rispondere che l'amore deve arrestarsi al di qua di questo limite. Ma la Scrittura non ci costringe a una tale supposizione. Perciò una barriera potrebbe ergersi tutt'al più là dove un peccatore rifiuti in modo definitivo l'amore incondizionato di Dio. Il nostro amore dunque non dovrebbe estendersi anch'esso fin dove si estende la *caritas* divina? Hansjürgen Verweyen in un saggio intitolato *Das Leben aller als äusserster Horizont der Christologie* (L'amore di tutti come orizzonte estremo della cristologia), ha per lo meno posto questo interrogativo formulando la tesi: « Chi prevede la possibilità della perdizione eterna anche di *uno solo al di fuori di se stesso* non può amare senza riserve ». Quindi, sottolinea soprattutto « la ripercussione di tale pensiero sul mio comportamento pratico. Mi sembra che anche il più riposto e il più lieve pensiero di un inferno definitivo per altri determini delle circostanze in cui si rendono particolarmente difficili i reciproci rapporti umani, e tanto più la disponibilità ad affidarsi agli altri. Una volta posto che possono esserci di quelli che sono

[6] *De dominica oratione* (CSEL 3, p. 271). Conformemente prega la Chiesa, per esempio alla fine del quarto canone. Ma anche lo stesso Tommaso nel suo Ufficio per la festa del Corpus Domini: « Offertur (sacrificium) in Ecclesia pro vivis et mortuis, ut omnibus prosit quod est pro salute omnium institutum » (Mandonnet, *Opuscula omnia*, IV 1927, p. 466. Il testo si trova anche nelle Ore canoniche). La già citata opera del cardinale de Lubac *Catholicisme* (trad. it. Jaca Book, Milano 1978) può considerarsi come una spiegazione di queste parole, tale da abbracciare tutta la tradizione; cfr. soprattutto i testi in Appendice.

assolutamente incorreggibili, perché coloro che mi rendono un inferno la vita sulla terra non potrebbero appartenere anch'essi a tale numero? ». Ma come cristiani non si dovrebbe essere tenuti « a riconoscere a ogni uomo tutto il suo valore e a cercare la propria gioia definitiva in questo riconoscimento degli altri? ». Questo sarebbe, proprio in considerazione della « misericordia divina che tutti abbraccia e non esclude nessuno dal suo regno », « il massimo impegno che uno può proporsi: risolversi ad una pazienza che fondamentalmente non viene mai meno, ma che è disposta ad aspettare l'altro infinitamente a lungo ». Certo, come dice giustamente Verweyen, questo è solo ed esclusivamente « un giudizio della ragion pratica », e non dunque un principio « che si possa ulteriormente elaborare in teorie », e soprattutto in teorie « al di fuori del confronto con la parola dalla croce »[7].

Karl Rahner ha sostenuto con insistenza questa inconvertibilità dell'esigenza pratica in una teoria sull'esito del giudizio divino per tutti gli uomini. Come avremo modo di mostrare in seguito, egli ha osservato che « dobbiamo tener ferma come 'mistero dell'iniquità' la possibilità di un no radicale, soggettivo e definitivo nei confronti di Dio »[8]. Ma aggiunge tre osservazioni. In primo luogo, la dottrina cristiana non dice « in quale singolo concreto e in quale misura nell'umanità in generale tale possibilità sia diventata realtà ». In secondo luogo egli può dire, richiamandosi all'« equilibrio rotto » di cui in Rm 5 (e così fanno altri insieme a lui): « L'apertura » su due possibili esiti della mia vita, « per il cristianesimo non è necessariamente la dottrina di due vie dello stesso rango che si presentano all'uomo che si trova al bivio; bensì questo possibile compimento... sta accanto alla dottrina secondo la quale il mondo e la sua storia nel loro complesso sfociano *di fatto* nella vita eterna presso Dio »[9].

[7] *Christologische Brennpunkte*, Ludgerus, Essen 1977, pp. 117-133.

Grundkurs des Glaubens (1977), p. 109; trad. it. *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. Paoline, Alba 1977, p. 143.

[9] *Ibid.*, p. 426; trad. it. cit. p. 563. Rahner fonda quest'affermazione sulla sua dottrina della « disparità tra il sì e il no »; il no della creatura « *non possiede già lo stesso diritto e lo stesso valore* del sì detto a Dio, perché ogni

Da ciò segue, in terzo luogo,—il che richiederà un'ancor più attenta riflessione—, che io devo sentire in modo del tutto esistenziale come più che mai rivolta a me la minaccia della possibile perdizione. Le parole della Scrittura sono delle « indicazioni della serietà assoluta della decisione,... una serietà assolutamente mortale ». Il messaggio cristiano « dice ad ognuno di noi, non all'altro, a me: Tu puoi essere colui che si chiude nella solitudine assoluta, mortale, definitiva del no detto a Dio, e proprio attraverso te stesso, attraverso quello che sei e che vuoi definitivamente essere nel tuo intimo »[10]. La stessa cosa proclama il grande filosofo cattolico dell'età moderna Maurice Blondel nella sua opera principale, *L'Action* (1893), come mostreremo in seguito.

Possiamo concludere questo capitolo con uno sguardo al filosofo della speranza vissuto ai nostri giorni. Non penso a Bloch ma a Gabriel Marcel, il quale ci riporta precisamente al punto in cui Tommaso d'Aquino aveva dischiuso la porta della speranza per gli altri. Sulla base di tutta la sua analisi, dirà giustamente Marcel: per tutti gli altri. « Poiché non può esserci nessun particolarismo della speranza; la speranza perde ogni significato e ogni forza se non è l'espressione di un 'noi tutti', di un 'tutti insieme'—ma que-

no prende sempre a prestito dal sì la vita che possiede, perché il no risulta comprensibile solo e sempre partendo dal sì e non viceversa ». *Ibid.*, pp. 108-109 (trad. it. cit. p. 143). Perciò la libertà umana « naturalmente non limita la sovranità di Dio nei confronti di tale libertà » (*ibid.*, p. 111; trad. it. cit. p. 146). « Il discorso del paradiso e quello dell'inferno non stanno sullo stesso piano ». LThK², vol. 3, p. 1096. Cfr. A. v. Speyr, *Johannes I*, 1949 (tr. it. *Il verbo si fa carne*, Jaca Book, Milano 1982): « La nostra oscurità non sta di fronte alla sua (di Dio) luce come un assoluto di fronte a un assoluto. Neppure l'oscurità del peccato cade fuori dalla potenza di Dio. È perciò possibile che Dio copra misericordiosamente l'oscurità della nostra colpa con la sua più grande oscurità (sulla croce) » (p. 60 s.). « Un homme peut-il se perdre, si un autre homme, ancré en Dieu, est lié à lui? Pour se perdre, il faudrait qu'il s'oppose si fort à l'amour qu'il ne soit plus possible de rester attaché a lui. Mais le refus d'aimer sera-t-il jamais plus fort que la charité illimitée de l'Esprit? », F.-X. Durrwell: *L'Esprit Saint le Dieu*, Cerf 1982, p. 96.

[10] *Ibid.*, p. 110.

sta significazione unitaria potrà naturalmente fondarsi da ultimo solo sul richiamo all'Unico (a Dio) »[11].

Per comprendere questa frase conclusiva bisogna partire dal rifiuto opposto da Marcel a un io chiuso in sé, autocomprendentesi e autosufficiente; poiché c'è un io concreto solo a partire da un tu verso un tu e un noi, altrimenti diventa inferno a se stesso[12]. Il passaggio dalla chiusura in se stessi al tu, è ciò che realizza il divenire persona, sul fondamento dell'amore, insieme al quale si desta la speranza (« l'amore tutto spera », dice Paolo in 1 Cor 13,7). E precisamente la speranza in primo luogo per te, ma poi anche per noi ed infine anche per me. « Nessun amore senza speranza. Ma è sempre per noi che io spero, sempre dichiaro indistruttibile una comunione... La speranza consiste in ciò: Io credo nel tuo amore ». La separazione tra fede, speranza e carità può essere solo una separazione superficiale e accidentale. « Io spero in te per noi: è questa l'espressione più adeguata e più completa per quell'atto che il verbo sperare esprime ancora in maniera poco chiara e indistinta »[13]. Ma Marcel mette in guardia dalla chiusura di un amore io-tu che non si apra all'esistenza di tutti, anzi all'infinito essere di Dio, per potersi in esso veramente realizzare. Egli arriva così alla definizione: « La speranza è essenzialmente la disponibilità di un'anima impegnata in un'esperienza di comunione talmente intima da porre —al di là del semplice volere e del semplice conoscere—l'atto col quale essa afferma la vivente perennità di cui tale esperienza offre insieme la garanzia e la caparra »[14]. Sperare unicamente per sé sa-

[11] G. Marcel, *Structure de l'Espérance*, in: Dieu Vivant 19, Seuil, Paris 1951, p. 80.

[12] « Una coscienza incentrata su se stessa... vive nel tempo chiuso della disperazione (*dés-espoir*), che sarebbe come una contro-eternità, una eternità ripiegata su se stessa: quella dell'inferno. La disperazione è inferno e in più solitudine. C'è il nesso tra tempo chiuso e rottura di ogni vitale rapporto con altri ». *Ibid.*, p. 76.

[13] R. Troisfontaines, *De l'Existence à l'Être; la philosophie de Gabriel Marcel*, Namur-Paris o.J., II, pp. 199-201. Cfr. Marcel, *Homo Viator*, Aubier, Paris 1944, pp. 89-91.

[14] *Homo Viator*, pp. 9 e 90-91.

rebbe insopportabile egoismo e superbia; ma la comune speranza che (come ha messo in luce Tommaso) si fonda sull'amore, Marcel mostra di continuo che è inseparabile dall'umiltà e dalla preghiera, e a tale riguardo rinvia giustamente all'« indimenticabile » libro sulla speranza di Charles Péguy: *Le porche du Mystère de la deuxième vertu*. Mostrando che la speranza comune può reggersi solo sull'umiltà e sulla preghiera (e quindi solo come metafisica cristiana, anzi cattolica[15]), Marcel mostra anche che essa è la perfetta antitesi di ogni « presunzione »[16]. « Dall'umiltà non è però separabile una certa pazienza »[17]—il che ci rimanda all'affermazione fondamentale di H.-J. Verweyen. Per Marcel questa speranza, inseparabile dalla fede e dall'amore, sta al di là della dialettica tra « desiderio » e « timore »; di conseguenza, in quanto inseparabile dalla carità, anzi in quanto suo prodotto, essa è compresa nell'affermazione giovannea che l'amore perfetto scaccia il timore (1 Gv 4,18).

Tutto ciò che abbiamo detto in questa sezione riguarda, com'è evidente, la nozione della speranza cristiana (naturalmente senza pretesa di esaustività), in un confronto, non diretto ma indiretto, con le parole di minaccia del Nuovo Testamento, ma in modo tale che questo concetto viene sviluppato secondo dimensioni cristiane che non si lasciano facilmente porre in questione, né tanto meno demolire, da un preteso « sicuro sapere ». Con ciò, dovrebbe essere chiaro per chiunque che in questo modo si è solo esplorato un percorso e che il traguardo non è ancora raggiunto.

[15] *Structure de l'Espérance*, loc. cit., p. 78.

[16] « Sa certitude ne saurait être présomptueuse ». Troisfontaines, *loc. cit.*, p. 194. « La seule espérance authentique est celle qui va à ce qui ne dépend pas de nous, celle dont le ressort est l'humilité ». *Ibid.*, p. 195.

[17] *Structure de l'Espérance*, loc. cit., p. 80.

V
IL CARATTERE PERSONALE

Da quanto abbiamo appena detto risulta che la « persona »—ossia l'Io che superando se stesso giunge al Tu e agli altri—solo nella misura in cui si trova in tale stato di autosuperamento, in altri termini, solo in quanto ami il prossimo allo stesso modo in cui Dio, il quale « fa sorgere il sole sui giusti e sugli ingiusti », ama lui—solo in questo caso l'Io vede incluso se stesso nella speranza: sostanzialmente, come ultimo. Non solo, ma deve anche chiedersi ininterrottamente se il superamento lo compie veramente e non solo in apparenza, in modo risoluto e non solo esitante, definitivo e non solo per un certo tempo. E quand'anche uno potesse sapersi nella « certezza » insita nella speranza cristiana, egli non sa però se gli avverrà di mancare contro l'amore e se non possa venirgli così meno la certezza della speranza. È perciò indispensabile che ogni cristiano sia posto con estrema serietà di fronte alla possibilità della propria perdizione. Poiché in primo luogo sarebbe stato sicuramente perduto se la redenzione operata dalla croce di Cristo non lo avesse preservato dalla perdizione stessa—« tutto il mondo è colpevole di fronte a Dio... perché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio » (Rm 3,19.23)—, e in secondo luogo in base alla dottrina cristiana nessuno può essere così sicuro del proprio stato di grazia da non potersi ingannare in proposito (DS

1534, 1563). Perciò Ignazio, nei suoi Esercizi, alla fine della Prima settimana invita a fare una riflessione spietatamente seria e penetrante sull'inferno, in modo da provare personalmente « un'intima sensazione della pena sofferta dai dannati affinché, qualora mi dimenticassi per mia colpa del mio eterno Signore, almeno il timore delle pene mi preservi dal cadere in peccato » (n. 65). Ma tale meditazione non dev'essere fatta in una chiusa, infernale solitudine, bensì (come tutte le meditazioni sul peccato della Prima settimana) nel « dialogo con nostro Signore, Gesù Cristo », il quale « finora ha costantemente usato una così grande benevolenza e misericordia da non lasciare che cadessi, per una anticipata interruzione della mia esistenza, nella condizione dei dannati » (n. 71)[1]. Ma questo amore misericordioso non può essere limitato (antropomorficamente) dall'individuo al punto da poter attribuire al fallimento dell'amore misericordioso di Cristo se l'uomo, a motivo del disprezzo di questo amore, finisce col mandare se stesso in rovina. E il nostro proprio amore, come ha giustamente mostrato Verweyen, deve conformarsi al modello dell'amore divino. Il discorso della montagna lo esige espressamente, proprio in relazione all'amore verso i nemici (Mt 5,48; Lc 6,36).

Da questo mio essere personalmente interpellato deriva che posso lasciare alla misericordia divina la preoccupazione della salvezza di tutti gli altri, per concentrarmi sulla mia personale situazione di fronte a Dio. C'è sicuramente nella scolastica un principio

[1] Circa la riflessione sull'inferno negli *Esercizi*, cfr. il commento di E. Przywara, *Deus semper Maior* (Herold, Wien 1964²): « Calato in questo inferno, mi pongo in colloquio con Cristo, nostro Signore, e questo colloquio non può essere in sostanza che il totale riconoscimento della giustizia logica di cui mi sono reso conto; *non come se spettasse a un qualsiasi uomo* (neppure a me quindi, e neppure a me in rapporto a me stesso) *affermare l'effettiva dannazione di chicchessia*, perché è la libera decisione di Dio che ha l'ultima parola » (p. 200). Si noti la corrispondenza tra questa affermazione e quella dell'altro grande commento (in tre volumi) degli *Esercizi*, di Gaston Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels* (1956, 1966, 1984). Nel vol. II, pp. 99-100, è inserito (nel testo della Volgata) un « forse » al n. 52,3; *ibid.*, pp. 102 s., sul rischio dell'amore divino, ma poi il confronto orante con la croce.

per il quale la virtù della speranza ha in se stessa la propria certezza (*certitudo*). « Ma di qual genere sia tale certezza, è difficile stabilirlo », afferma Bonaventura [2]. Il quale tenta una risposta dicendo che la certezza sarebbe data solo quando la volontà si fonda, non già sulla propria incostanza, ma su Dio, il che può avvenire solo con una fede viva e un amore sincero, e anche allora ciò che viene raggiunto è la « sicurezza di una certa fiducia » e non quella di un « sapere evidente » [3]. « Pur non sapendo io se conserverò il mio amore sino alla fine, una cosa tuttavia so, e cioè che l'amore e i meriti che mi propongo di acquistare, sicuramente conducono alla vita eterna » [4]. Su questa base si comprende la bella testimonianza di Kierkegaard: « Nella mia vita non sono mai stato così avanti e non vado mai più avanti del punto di 'timore e tremore'. Sono letteralmente certo che ogni altro da me sarà facilmente beato, soltanto io no. Dire agli altri che sono dannati in eterno è cosa che non posso fare. Per me le cose stanno di continuo così: gli altri tutti saranno beati, ciò è abbastanza certo. Solo per me la situazione potrà essere critica » [5].

In una lunga meditazione sulle « cose ultime » [6], Guardini si sofferma sul fatto che « il Nuovo Testamento compie il passo caratteristico dal generale al personale » [7]; qui egli trova la giustificazione delle parole di Kierkegaard. Perché proprio a mio riguardo le cose « saranno spiacevoli »? Perché secondo la dottrina della Chiesa il perdono divino attende sempre una corrispondenza nell'uomo. « La giustizia non dev'essere unicamente imputata all'uomo, ma fatta sua; non gli dev'essere puramente attribuita, ma divenire una cosa sola con lui, con il suo essere e con la sua più intima volontà ». « Ma quale compito quello di render buona la volontà fino in fon-

[2] 3 d 26 a 1 q5.
[3] 3 d 26 q2 a4 ad 4.
[4] *Ibid.*, ad 5.
[5] Citato in *Teodrammatica*, vol. v, p. 250.
[6] Würzburg 1949²; trad. it. *I Novissimi*, Vita e Pensiero, Milano 1951.
Ibid., p. 83; trad. it. cit. p. 77 (con lievi modifiche, come nelle citazioni successive).

do! ». « Essere veramente buoni vorrebbe dire attuare sempre quel che l'ora richiede, permettendo così alla vita di giungere alla pienezza della misura segnatale da Dio. Ciò che ora è stato tralasciato non potrà essere guadagnato o ripreso più tardi, poiché ogni ora passa e non torna, mentre quella che verrà dopo esigerà a sua volta ciò che le spetta. E allora che ne sarà delle lacune e dei vuoti in questa vita che passa? E che cosa di ciò che è stato fatto, ma in modo sbagliato?... Quel che è fatto, è fatto. Che ne sarà allora, una volta che il tempo se ne sarà andato, e l'uomo non potrà fare più nulla? »[8]. L'uomo pensa forse che vuoti e lacune non siano importanti. Ma quando si trova di fronte al criterio indicato da Cristo, che si basa appunto su vuoti e lacune: « Avevo fame e non mi avete dato da mangiare, avevo sete e non mi avete dato da bere... », e sottolinea per di più che ciò che non è stato fatto al più piccolo dei fratelli non è stato fatto a lui: quale sarà mai allora l'importanza di questi vuoti e lacune? ». La loro importanza a noi risulta strana, e « quello che colpisce sta appunto nel dato concreto, anzi personale dell'avvenimento »[9]. Le mie omissioni apparentemente piccole assumono un tale peso, che non ho più né tempo né modo di guardarmi attorno per vedere che ne sia degli altri. Le mie faccende insignificanti vengono improvvisamente erette ad assoluto. « Voi mi avete fatto questo ». Nessuno degli interpellati in questa scena era consapevole di questo spostamento di valutazione: « Quando mai abbiamo fatto questo?... » (Mt 25,37.44). Questo consente di comprendere ancor più profondamente le parole di Paolo: « Io non giudico me stesso, perché non sono consapevole di colpa alcuna, ma non per questo sono giustificato; il mio giudice è il Signore » (1 Cor 4,3-4). Non pochi che in quel giudizio pensavano di dover stare dalla parte destra, può essere che da soli si trasferiscano alla sinistra.

Ma ciò significa, per quanto riguarda il criterio ultimo di valutazione, che c'è qualcosa come un atto di autogiudizio. « L'individuo riconosce a un tratto com'egli è in realtà. Questo riconosci-

[8] *Ibid.*, pp. 31-38; trad. it. cit. pp. 26-31.
[9] *Ibid.*, p. 71; trad. it. cit. pp. 65-66.

mento che la persona stessa fa della propria colpa e della propria deficienza, può essere designato come un autogiudizio, ma anche questo autogiudizio ha qualcosa a che fare col grande giudizio generale »[10]. E certamente questo giudizio di se stessi ha luogo al cospetto del grande disvelamento della verità che appare quale in sostanza è, ossia della rivelazione della croce in quanto verità di ciò che il mondo ha fatto a Dio e di ciò che Dio ha fatto per il mondo: « Ogni occhio lo vedrà, anche quelli che lo trafissero, e a causa di lui si batteranno il petto tutte le tribù della terra » (Ap 1,7). Sicché è sufficiente che la verità si mostri perché il giudizio si compia. Sarà questo il senso della parola di Gesù: « Non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvarlo. Chi mi respinge e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho annunziato lo condannerà nell'ultimo giorno » (Gv 12,47 s.). In tale contesto J. Ratzinger parla di una « ultima purificazione della cristologia e del concetto di Dio: Cristo non condanna nessuno alla perdizione, egli è pura salvezza, e chi sta presso di lui, sta entro lo spazio della liberazione e della salvezza. Il male non viene inflitto da lui, ma esiste là dove l'uomo è rimasto lontano da lui, nasce dallo starsene chiusi nel proprio io »[11]. Che cosa sia e quante forme possa avere questa chiusura dell'io di fronte alla norma celeste, lo ha descritto C.S. Lewis nel suo geniale racconto *The Great Divorce*[12], dove in un succedersi di dialoghi immaginari il punto di vista dell'amore celeste s'incontra con quello dell'egoismo infernale, cosicché il colloquio finisce il più delle volte senza risultato, e solo di quando in quando si trova un punto di partenza per l'intervento dell'amore, e può allora essere imboccata la strada della

[10] Otto Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Echter, Würzburg 1965, p. 212. Si tratta di un lavoro assai documentato e ben equilibrato che merita una particolare segnalazione. Nello stesso contesto lo cita M. Schmaus: « L'uomo si vede qual egli è... Poiché egli deve considerarsi e giudicarsi per quello che è, senza veli e senza scusanti, con la morte egli diviene il giudice di se stesso » (*Kath. Dogmatik* IV/2), *Von den letzten Dingen*, 1959[5], p. 449).

[11] *Eschatologie*, Pustet, Regensburg 1977, p. 169; trad. it.

[12] Trad. it. *Il grande divorzio*, Jaca Book, Milano 1979.

purificazione, la via del purgatorio. « Io pretendo soltanto i miei diritti », dice quello che viene dall'inferno. « Non ho chiesto la pietà di uno che è morto in croce ». « Allora fallo », dice l'interlocutore celeste, « fallo subito. Chiedi pietà al Crocifisso... Tu non sei stato un tipo rispettabile, e non hai fatto ciò ch'era meglio per te ». « Tu, ansimò l'ombra, tu hai la sfacciataggine di dirmi che non sono stato un tipo come si deve? » [13]. Nel dialogo si possono usare tutti i generi di saccenteria e di autodifesa. « Non voglio nessun aiuto. Voglio esser lasciato solo », dice uno [14]; « il chiudersi in sé della creatura nel carcere del proprio io—ecco in definitiva cos'è l'inferno » [15]. « Tutti quelli che sono all'inferno se lo scelgono. Senza questa libera scelta non potrebbero essere all'inferno » [16]. Il racconto termina con una duplice domanda, che non porta a nessuna unità: Come si può stare in cielo senza compassione per i dannati? Ma la compassione scende fino al punto più basso? La risposta è: « Solo il più Grande di tutti può fare se stesso piccolo abbastanza per entrare all'Inferno. Solo Uno è disceso all'Inferno ». Ma allora sarebbero tutti salvi? Dopo di che la seconda affermazione: « Voi non conoscete niente sulla fine di tutte le cose, o niente di esprimibile in questi termini... So che è stupefacente dire che voi non volete accettare la salvezza che lasci anche una sola creatura nel buio, fuori. Ma guàrdati da una simile sofisticheria ». Poiché voi potete ragionare solo all'interno del tempo, quando davanti a voi non c'è altro che la scelta, la libertà, che vi fa del tutto simili al vostro Creatore. Ma « ogni tentativo di vedere la forma dell'eternità non attraverso le lenti del tempo, distrugge il vostro concetto di Libertà. Prendi ad esempio quell'asserto della predestinazione

[13] Trad. it. cit. p. 42 (lievemente modificato). « Noi abbiamo bisogno solo del piccolo germe di un desiderio di Dio per mettere in moto il processo », p. 100. « Se ancora una minuscola scintilla arde sotto tutta questa cenere, bisogna soffiare fino a che tutta la catasta arda rossa e splendente. Ma se non è rimasto altro che cenere, allora noi non possiamo continuare a soffiarcela negli occhi. In tal caso dev'essere spazzata via », p. 83.

[14] *Ibid.*, p. 69.

[15] *Ibid.*, p. 77.

[16] *Ibid.*, p. 81.

che sostiene (in modo abbastanza veritiero) che l'eterna Verità non attende il futuro per essere reale—ma ciò avviene a prezzo di rimuovere la Libertà, che è la verità più profonda tra le due. E l'universalismo non farebbe lo stesso? Voi non potete conoscere la verità eterna per definizione. Il tempo stesso, e tutti gli atti e gli eventi che riempiono il tempo sono le definizioni, e ciò deve essere vissuto »[17].

Con questa saggezza di George MacDonald, al quale C.S. Lewis deve la sua conversione terrena e che egli incontra nel suo racconto come Dante il suo « duca » Virgilio, si sono spente ora anche tutte le luci dell'apocatastasi, con cui non pochi poeti, soprattutto russi, e parecchi personaggi di Dostoevskij hanno cercato di affascinarci, e con cui non pochi teologi (per lo più protestanti) giocano più o meno apertamente[18]. La costruzione centrale di Karl Barth è una costruzione sistematica: il solo eletto Gesù Cristo viene riprovato per amore di tutti i peccatori, affinché questi siano tutti salvati. Tutte le affermazioni secondo cui Barth non penserebbe con ciò a una « apokatastasis panton », « poiché la grazia che alla fine dovrebbe automaticamente raggiungere e includere tutti e ciascuno non sarebbe certamente una grazia libera, non sarebbe una grazia divina »[19], rimangono, come dice W. Krek, in definitiva « retoriche »[20].

Possiamo concludere questo aspetto personale del giudizio—visto cioè come un autogiudizio—con uno sguardo retrospettivo al Nuovo Testamento. Esso è tutto attraversato dall'insegnamento che l'amore infinito col quale Dio educa il peccatore deve essere da questo accolto, e accogliere non significa soltanto accettare come vero, ma vuol dire anche corrispondenza di comportamento. Ciò

[17] *Ibid.*, pp. 130-135.

[18] Cfr. oltre a Karl Barth la sintetica esposizione di Ernst Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes*, voll. I-VII (Basel 1951-1967) e la bibliografia completa di Gotthold Müller sulla questione dell'apocatastasi, in appendice a: *Identität und Immanenz*, EVZ, Zürich 1968, pp. 321-337.

[19] K. Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, Zollikon 1947, p. 8.

[20] *Die Zukunft des Gekommenen*, München 1961, p. 144.

ha un'importanza così centrale, che dovette essere inclusa come unica condizione nella preghiera del Signore: « Come anche noi perdoniamo ai nostri debitori ». Questa rispondenza emerge già nelle beatitudini: « Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia » (Mt 5,7), e trova ancora un forte rilievo nell'aggiunta al *Padre nostro*: « Se voi perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre celeste perdonerà anche a voi; ma se voi non perdonerete agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe » (Mt 6,14 s.). La parabola del servo iniquo in proposito non potrebbe essere più chiara: la supplica del servo per ottenere pietà viene subito esaudita dal padrone, che gli condona il suo enorme debito (Mt 18,26 s.), e solo dopo che il servo non fa propria la disposizione d'animo del padrone, subisce la collera e la condanna di lui, dopo di che viene ancora ripetuto per tutti l'insegnamento: « Così anche il mio Padre celeste farà a ciascuno di voi, *se* non perdonerete di cuore al vostro fratello » (*ibid.*, 34 s.). Rientra in questo ambito anche il monito a mettersi d'accordo con l'avversario mentre si è « per via » e non ancora davanti al giudice (Mt 5,25; cfr. Lc 12,58). Come anche la risposta al servo indolente: « Dalle tue stesse parole ti giudico, servo malvagio! » (Lc 19,22). La formulazione certamente più vigorosa di questa verità fondamentale è il passo della lettera di Giacomo che nel versetto precedente ha parlato della « legge di libertà »: « Perché il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia; (ma) la misericordia ha sempre la meglio nel giudizio » (2,13): qui sembra addirittura che l'uomo misericordioso esautori la giustizia divina; tuttavia si ripete, in fondo, proprio ciò che ci aveva mostrato il primo incontro del Signore e del servo nella parabola del servo iniquo: Dio è per primo misericordioso, e reagisce con la sua collera solo alla mancanza di misericordia da parte dell'uomo.

Ma non si può neppure dire che il carcere in cui viene gettato l'uomo privo di misericordia sia l'« inferno », poiché qui, come nel passo di Mt 5,26, si tratta di una prigionia che dura fino a che « non si sia pagato fino all'ultimo spicciolo ». Il carcere dunque non è altro che l'immagine della pura giustizia, la quale nella parabola viene provocata proprio dall'uomo: è lui infatti a snudare la giu-

stizia del Signore misericordioso, la quale è latente (egli viene difatti supplicato) ma stanca di sopportare [21].

[21] Giustamente sottolineano gli esegeti che l'esigenza di Gesù (anche nella scena del giudizio in Mt 25) si ricollega a una concezione veterotestamentaria (cfr. Prv 17,5; Sir 28,4; Tb 4,9-11; Test Zab 8,4); per i testi rabbinici confronta H. Windisch, *Die Kath. Briefe*, Tübingen 1951³, a Gc 2,13. Cfr. anche W. Grundmann, *Matthäus*, Berlin 1968, a Mt 25,35-36.

VI
TESTIMONIANZE

Varrebbe ora la pena di seguire nei dettagli la storia di quella concezione della escatologia cristiana che, lontana dal « troppo sapere » agostiniano a proposito dell'inferno, e tuttavia nel cuore stesso della Chiesa, conferma quei contorni che abbiamo sin qui tratteggiato. Su questa linea incontreremmo due motivi dominanti: l'uno consiste in una visione e meditazione che, partendo dall'amore di Dio in Cristo, mostra come questo amore sia più forte di qualsiasi ostacolo che lo contrasti, e come sia perciò consentita nell'ottica cristiana una speranza per tutti gli uomini. Il secondo motivo si rifà alla frase di san Paolo, là dove dice di avere nel cuore « un grande dolore e una sofferenza continua » per l'ostinazione dei suoi fratelli e consanguinei secondo la carne, ossia i Giudei, a tal punto che vorrebbe « essere separato da Cristo a vantaggio » di questi, che gli stanno talmente a cuore (Rm 9,3). Spesso i due motivi possono anche compenetrarsi. Noi ora ci dovremo qui limitare a poche ma significative testimonianze.

Mechthild von Hackeborn (†1299) sentì il Signore che le diceva: « Ti dico in verità che sono molto contento quando gli uomini si aspettano con fiducia grandi cose da me. Poiché chiunque crede che dopo questa vita io lo ricompenserò al di là dei suoi meriti, e per questo mi loda e mi ringrazia, quegli mi sarà così gradito

che lo ricompenserò molto di più di quanto egli possa credere e osare di sperare, lo ricompenserò infinitamente al di là dei suoi meriti. Poiché è impossibile che uno non ottenga ciò che ha creduto e ciò che ha sperato... Con sicura speranza tu devi credere che dopo la tua morte io ti accoglierò come un padre accoglie il suo figlio prediletto... Io che sono la fedeltà stessa, sono incapace di illudere quelli che mi amano con un qualsiasi inganno »[1]. Santa Teresa di Lisieux conosceva questo testo, e anche se non fu lei personalmente a trascriverlo, lo troviamo tuttavia incorporato alla *Storia di un'anima* come da lei apprezzato, e non è escluso che sia stata lei stessa a dettarlo[2]. In Mechthild, quel sovrappiù rispetto a quello che è lecito sperare non è promesso e dato soltanto a lei personalmente, ma con l'esplicita intenzione che venga partecipato anche ad altri[3]. D'altra parte il nome più alto di Gesù è « Salvator omnium saeculorum », salvatore di tutte le generazioni: « Perché io sono il salvatore e redentore di tutto ciò che è, che fu e che sarà ». E questo vale espressamente per « cielo e terra e inferno, perché io abbraccio e accolgo in me ogni creatura. E se io presento me stesso al Padre in lode e ringraziamento, allora non può non essere che l'insufficienza di ogni creatura venga riscattata da me e in me nel modo più degno »[4]. Coloro « che si trovano aggrovigliati in una grave colpa, io li vedo sempre con quell'amore con cui li ho scelti e in quella luce a cui giungeranno »; occorre perciò « richiamare spesso alla mente con quali singolari e segreti giudizi io guardo a colui che si trova nell'errore come a un uomo giusto, e come rammentandomi amorevolmente di lui io tutto per lui trasformo, compreso il male, in un bene »[5]. Prendiamo, ad esempio, il bacio di Giuda; dice in proposito il Signore: « A quel bacio il mio cuore fu penetrato di un tale amore che, se solo si fosse pen-

[1] *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, 2 voll., Solesmes- Paris 1887, pp. 201-202.

[2] *Storia di un'anima* (trad. it.), LICE, Berruti e C., Torino 1943.

[3] *Revelationes*, loc. cit., pp. 34-36.

[4] *Ibid.*, pp. 48-49.

[5] *Ibid.*, p. 281.

tito, per quel bacio mi sarei preso in sposa la sua anima »[6]. (Adrienne von Speyr si addentrerà maggiormente in questo argomento del bacio di Giuda[7].) Mechthild può da ultimo prendere la mano del Signore e tracciare con essa un così gran segno di croce da riempirne il cielo e la terra[8].

Qualcosa di simile a proposito dei giudizi di Gesù lo leggiamo nel libro della « Magistra Theologorum » (come ebbe a chiamarla Bordoni[9]), Angela da Foligno: « Non esiste nulla dove io conosca pienamente Dio come nei suoi continui giudizi. Quando al mattino e alla sera prego, chiedendo: 'Signore, liberami per il tuo Avvento; per la tua Natività e Passione liberami', non mi diletto tanto come allorché con fiducia invoco: 'Per i tuoi santi giudizi, liberami, Signore' (...) ché io non posso riconoscere la bontà di Dio piuttosto in un uomo o più uomini buoni e santi, che in un dannato e nella moltitudine dei dannati. Questo mistero mi fu mostrato una volta sola, ma giammai mi uscirà dalla memoria, come la letizia che me ne venne (...) Tutto egli volge a beneficio dei buoni »[10]. La più profonda intuizione di Angela riguarda l'estrema umiliazione di Dio, la sua suprema libertà nella sua somma obbedienza, nella sua estrema povertà francescana, nel suo « vivo e acuto dolore per la compassione soprannaturale che Egli ebbe del genere umano che sommamente amava. Egli prese parte alla sofferenza di ciascuno con sommo dolore, secondo la misura dei delitti e dei castighi, nei quali sapeva con certezza che essi incorrevano o erano incorsi »[11].

Nessuno nel medioevo si è avventurato fin dove giunse la più grande mistica inglese, Giuliana di Norwich, che riferisce con semplicità le parole dettatele dal Signore: « Dio è il Tutto-Buono, e Dio ama tutto ciò che ha fatto. Se dunque qualcuno, uomo o donna, rifiuta di amare un fratello in Cristo, quello allora non ama affatto,

[6] *Ibid.*, p. 196.
Johannes, vol. III (1948), p. 447; *Kreuz und Hölle*, I (1966), p. 48.
Revelationes, loc. cit., pp. 182-183.
[9] Questo è anche il titolo della sua opera, Foligno 1909.
[10] *Il libro della Beata Angela da Foligno*, vers. dal latino di M. Castiglione Humani, A. Signorelli Editore, Roma 1950, p. 108.
[11] *Ibid.*, pp. 148-149.

poiché non ama tutti; non è al posto, perché non ha pace. Chi ama tutti i suoi fratelli in Cristo ama tutto ciò che è. Nell'umanità salvata è compreso ogni ente, e tutto ciò che fu creato e il Creatore di tutto, poiché nell'uomo è Dio, e così nell'uomo tutto è incluso... In verità io sono solo una donna senza istruzione, debole e buona a nulla; tuttavia so con precisione quello che dico, perché l'ho appreso da Lui, il sommo maestro »[12]. Giuliana conosce senz'altro il peccato, che non può essere amato, ma che viene subìto ed espiato dai dolori di Cristo (il letto di Giuliana è inondato di sangue). « Poiché io ho riparato la rovina maggiore », le dice Cristo, « voglio che da ciò tu comprenda che renderò buono tutto ciò che è difettoso »[13].

Il tema della speranza è presente in larga misura in santa Teresa di Lisieux[14]. Essa è consapevole di operare una grande innovazione quando si offre a Dio non già come una « vittima sacrificale della giustizia onde distogliere la pena destinata al peccato e attirarla su di sé »—per questo non provava nessuna inclinazione—, bensì come una « vittima della misericordia »: « Il tuo amore misericordioso non ha dunque anch'esso bisogno di una tale vittima?... Dovunque esso è misconosciuto, rifiutato ». Ebbene, al campo d'azione della giustizia divina essa contrappone quello dell'amore: « Se la tua giustizia, che pur non si estende che sulla terra, è portata a compiersi[15], quanto più il tuo amore misericordioso brama allora *infiammare* le anime, poiché la tua misericordia

[12] *Eine Offenbarung der göttlichen Liebe* (versione minore), Herder, Freiburg 1959, pp. 78-79.

[13] *Ibid.*, pp. 105-106. Anche i capitoli della redazione maggiore hanno tutti complessivamente lo stesso colore di fondo: « One time our good Lord said: All things shall be well; and another time he said: Thou shalt see thyself that all manner (of) thing shall be well » (*Revelations of Divine Love*, ed. by Grace Warrack, London 1949[13], p. 64). « But when God shewed me for sin, then said He: ALL SHALL be well », *ibid.*, p. 70.

[14] Per i testi che seguono cfr. il mio libro: *Schwestern im Geist, Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon,* Johannesverlag Einsiedeln 1970, pp. 316-320. Ivi i riferimenti dei brani citati; tr. it.: *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1973.

[15] I corsivi sono di Teresa.

s'innalza fino al cielo » (cfr. Sal 35,6). Perciò Teresa, col permesso della priora, pronuncerà il suo atto solenne di offerta alla misericordia divina. Ciò a cui in fondo mira questa offerta è di ottenere che l'efficacia dell'amore divino abbia sulla giustizia (intesa non in senso veterotestamentario, ma come giustizia punitiva) quella prevalenza di cui parla san Paolo. E questo attraverso un atto di illimitata fiducia in Dio che essa qualifica come « la *cieca speranza* nella sua misericordia ». « Io credo », dice Teresa, di Dio e dei santi, « che essi rinunciano a vedere fin dove giunge la mia fiducia, ma le parole di Giobbe non sono entrate inutilmente nel mio cuore: 'Anche se tu mi uccidessi, continuerò a sperare in Te' ». « Credo alla verità di quello che ora dico: non è mai troppa la fiducia in Dio benedetto, che è così potente e così misericordioso. Si riceve da Lui tutto quanto si spera ». Qui essa riporta le parole del Signore a Mechthild, più sopra citate. E aggiunge: « Non ci si aspetta mai troppo da Dio; ... A Lui si chiede tutto quello di cui lo si crede capace ». Prevedendo la sua missione celeste essa può dire: « Tutte le mie attese saranno appagate oltre misura, il Signore farà per me cose meravigliose che supereranno infinitamente il mio già immenso desiderio ». Teresa ha una così viva consapevolezza del « tanto più » della misericordia divina, che in una Natività composta come pia ricreazione della comunità, fa schierare diversi angeli attorno al presepe: l'« angelo del Bambin Gesù » e l'« angelo del Volto santo » (della Passione) cantano l'infinito amore del Figlio che si è fatto uomo, in vista della sua futura passione ma anche della sua risurrezione e della sua vittoria. Entra poi l'« angelo del Giudizio finale armato di spada e bilancia ». Vogliamo riportare qui alcuni di quei versi: « Presto verrà il dì del rendiconto, questo mondo impuro passerà attraverso il fuoco (...) Vedremo il fulgore della sua gloria, non più celata sotto le parvenze di un bimbo, esalteremo la sua vittoria e riconosceremo in Lui l'Onnipotente. Tremerete, abitanti della terra, non potendo sostenere la collera di questo Bimbo, che oggi è Dio dell'amore. Egli scelse il patire e chiede in cambio il vostro debole cuore. Al giudizio riconoscerete la sua potenza e tremerete davanti al Dio vendicatore! ». Ora l'« angelo del Volto santo » prende la parola e prega il Bambino

Gesù perché, come ha promesso, abbia misericordia del peccatore, la cui conversione arreca a Dio maggiore gioia di quella di novantanove giusti che non hanno bisogno di penitenza. Al che la voce del Bambino: « Voglio esaudire la tua preghiera: ogni anima otterrà il perdono ». L'« angelo del Giudizio finale » eleva ancora una volta la protesta: « Scorderai tu, o Gesù, che il peccatore dev'essere punito, scorderai nel tuo immenso amore che il numero degli empi è senza fine? Io castigherò la colpa nel giorno del giudizio, annienterò tutti gli ingrati; la mia spada è pronta, provvederò io a vendicarti! ». Risponde subito Gesù: « Angelo caro, abbassa la tua spada. Non è tuo compito giudicare la natura che io volli risollevare e riscattare. Giudice del mondo sono io stesso, e il mio nome e Gesù Salvatore ». L'angelo del Giudizio s'inginocchia e « ammira estasiato il tuo ineffabile amore ». Nel finale, tutti gli angeli insieme cantano: « Quale sorte fortunata per l'umile creatura! I serafini, pur se in estasi, vorrebbero abbandonare la loro natura angelica e diventare bambini con Te » [16].

Il secondo motivo menzionato all'inizio del presente capitolo era il desiderio formulato da Paolo in Rm 9,3: quello di diventare « anatema » separato da Cristo al posto dei suoi fratelli. Il grado di amore che in ciò si esprime e che arriva fino alla identificazione con la sorte terrena e ultraterrena di uno o di molti suoi simili,

[16] Ste Thérèse, *Théâtre au Carmel*, Cerf, DDB, Paris 1985, pp. 91-109. Commento pp. 302-316. Cfr. trad. it. cit., *Storia di un'anima*, pp. 489 s. Circa il rapporto di Teresa con l'inferno Adrienne von Speyr scrive: per lei « l'inferno è vinto nella passione e nella discesa del Signore, e anche a noi in quanto credenti è dato di vincerlo in certo qual modo insieme a lui, soffrendo con lui. Per Teresa questa partecipazione al dolore di Gesù riguarda coloro che vogliono servire seriamente il Signore perché la sua Chiesa si realizzi. L'inferno è quindi per lei l'"al di fuori' della Chiesa... Il problema del suo proprio inferno non la tocca *mai*. È questa forse una delle ragioni per cui la sua notte non è mai completamente oscura: ella sa che non ha mai peccato, perché il suo confessore glielo ha detto... Così da questo momento lei non può neppure metter piede nell'inferno, col quale non ha nulla a che fare. Tuttavia, poiché è solita portare esempi a partire da se stessa, ma non può divenir partecipe dell'inferno, vengono a cessare gli esempi che si riferiscono all'inferno e quindi anche l'inferno stesso ». *Allerheiligenbuch* II (1977), p. 74.

proprio quando si tratta di una riprovazione definitiva, può manifestarsi in diversi modi. Può avere la forma di una esplicita preghiera rivolta a Dio per prendere su di sé la condanna di un altro. Quando ciò avvenga con atto deliberato da parte di colui che mira alla sostituzione, dovrebbe intervenire giustamente la proibizione di un direttore spirituale; ma nella maggior parte dei casi la preghiera è quella di un amore estasiato che con irrefrenabile spontaneità si rivolge al Signore avendone contemplato la passione. Ma è anche possibile che Dio veda la disponibilità segreta di un'anima a patire con Lui tale sostituzione e in risposta lasci che l'anima sperimenti qualcosa della pena eterna da essa invocata senza bene saperlo. In simili esperienze già si scorgono alcuni aspetti della natura della dannazione di cui avremo da parlare più avanti, come si vedrà dai pochi esempi che ora riporteremo.

Lasciamo da parte la complicata vicenda della beata Cristina von Stommeln, che ebbe da soffrire ripetutamente pene infernali [17], e prendiamo come primo esempio la santa carmelitana Maria Maddalena de' Pazzi, la quale si dichiarava pronta a offrire « mille volte al giorno » la propria vita, e a rinunciare al Cielo, se avesse potuto salvare con ciò anche una sola anima, o che diceva di sé che avrebbe voluto « sciogliersi tutta in acqua per lavare tutti i cuori » [18]. Ugual sentimento ritroviamo in Marie des Vallées, consigliera di san Giovanni Eudes. Essa esternò precocemente il desiderio di « subire la collera divina »; ignorando l'obiezione del Signore: « Tu non sai quello che chiedi », essa incalza ingenuamente: « Oh, se tu sapessi quanto è grande il mio desiderio di sofferenza, non parleresti così »; al che le viene concesso di stare per un giorno nell'inferno [19]. In

[17] Cfr. in proposito la dettagliata esposizione di Theodor Wollersheim, *Das Leben der ekstatischen und stigmatisierten Jungfrau Christine von Stommeln* (Köln 1859), e la successiva bibliografia riportata in *Dictionnaire de Spiritualité* II (1953) 875 (M. Viller).

[18] *Tutte le Opere di S. M. M. de' Pazzi,* 7 voll., Firenze 1960-1966, vol. II, pp. 543, 547, 560, 630; vol. III, p. 86 ecc.

[19] E. Dermenghem, *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées,* Plon-Nourrit, Paris 1926, p. 26.

seguito, questa esperienza non sarà di un giorno ma di anni[20]. Un altro esempio oltremodo significativo può essere quello della grande santa Teresa d'Avila: Dio conosce la disposizione del suo animo, anche se inespressa, e così Teresa si vide, « senza sapere in qual modo ciò fosse avvenuto, improvvisamente e come totalmente trasferita all'inferno ». La breve esperienza fu tale, dice la santa, che essa non era in grado di descriverla, talmente era diversa da qualunque altra cosa uno possa patire sulla terra: « Mentre scrivo queste righe è come se il sangue mi si gelasse nelle vene, e ogni qualvolta durante il mio lavoro e le mie pene mi si ripresenta quel ricordo, tutte le sofferenze terrene ai miei occhi sembrano un nulla; in certo modo noi ci lamentiamo perciò senza ragione ». L'entrata dell'inferno era molto angusta; essa introduceva in una stretta gola, profonda e oscura. Sul fondo scorreva un'acqua sporca, fetida e limacciosa, infetta e pullulante di vermi. « Alla fine, una nicchia come scavata in un muro, nella quale mi ritrovai strettamente chiusa e serrata ». Qui essa ora patisce i tormenti indescrivibili e « insopportabili ». Tutto quello che in genere soffre dal diavolo « non è nulla confrontato a ciò che dovetti patire in quel carcere. Per di più vidi che quel supplizio sarebbe durato per sempre, senza alcuna interruzione ». La parola « disperazione » ritorna più volte sotto la sua penna. « In quel luogo appestato, dov'è esclusa per sempre ogni più lieve speranza di conforto, non si può stare né seduti né coricati, manca lo spazio; ero imprigionata come in un buco dentro la parete; gli stessi muri, ripugnanti alla vista, opprimono con tutto il loro peso; tutto è soffocante; non c'è la minima luce, solo la più fitta oscurità ». « Dov'ero io dunque? », si chiede

[20] « Elle fait à haute voix le voeu d'être damnée éternellement pour les pécheurs et pour tous les hommes, si telle est la volonté de Dieu ». *Ibid.*, p. 791, e tutto il capitolo « Facta peccatum », pp. 60-80. Vogliamo citare anche un altro singolare pensiero di Maria: « L'amore di Dio è terribile e sa farci soffrire più della sua giustizia. Tutto ciò che la giustizia mi ha fatto soffrire nell'inferno non ha paragone con quello che l'amore divino mi ha cagionato nei trascorsi dodici anni. Io amo la giustizia divina e la trovo mirabile, lieve e gradita, ma l'amore è spietatamente inesorabile e tremendo », *ibid.*, p. 73.

in seguito Teresa, ed erompe in una preghiera di ringraziamento nel vedere che il Signore l'ha liberata molto più spesso di quanto lei possa sapere dallo spaventoso carcere « nel quale io ritornavo contro la tua volontà »[21]. Vediamo come Teresa si avvicini qui alle esperienze di Giovanni della Croce, che nelle descrizioni della sua « notte oscura » parla proprio negli stessi termini di esperienze infernali: Dio « logora e distrugge la sostanza spirituale dell'anima e la precipita in un buio così fitto e profondo che essa davanti alla propria miseria si sente annichilita e disanimata come in una morte spirituale. È come se fosse inghiottita da un mostro e dentro il suo oscuro ventre se ne sentisse come assimilata ». Il santo cita qui i salmi 18,5-7 e 88,6.8, dove « Davide » si sente colpito dalla mano di Dio che non serba più il ricordo di quelli ormai scesi nella « fossa profonda »: « Pesa su di me il tuo sdegno, e con tutti i tuoi flutti mi sommergi. Poiché in verità... l'anima sente nel modo più vivo l'ombra e i sospiri di morte e i tormenti dell'inferno. Perché essa si sente privata di Dio, punita e respinta da Lui, oggetto della sua riprovazione e della sua collera. E, quel che è peggio, le par di vedere che questa condizione durerà per sempre »[22].

Si potrebbe citare anche il caso di Maria dell'Incarnazione, indicata da Bremond come la più grande mistica francese. Nel suo resoconto spirituale del 1654 essa descrive le profonde umiliazioni che ebbe a subire durante il suo instancabile apostolato in Quebec: « Caddi in un abisso di luce e di amore, in un abisso di oscurità e di tenebre tormentose, mi vidi come sprofondata in un inferno, piena di sconforto e di amarezze che nascendo da quelle tenebre salivano fino all'orlo della disperazione, senza che sapessi perché ». Si vedeva nel contempo come posta sul ciglio di un abisso nel qua-

[21] L'esperienza ebbe luogo nel 1539, e la troviamo descritta nell'autobiografia al cap. 32. Tale esperienza infiamma il suo zelo per la salvezza delle anime ed è uno dei fattori determinanti per la fondazione del suo ordine.

[22] *Sämtliche Werke*, vol. 2: *Die Dunkle Nacht und die Gedichte*, Johannesverlag, Einsiedeln 1978, pp. 84-85. Cfr. l'edizione critica di tutte le opere nell'originale spagnolo, Burgos 1929-1931. In italiano, invece, esiste l'edizione curata dal p. Ferdinando di S. Maria, O.C.D. per conto della postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1963.

le si sarebbe volentieri gettata per soddisfare con una pena eterna la giustizia divina. « Vedevo che meritavo l'inferno, e che la giustizia di Dio non mi avrebbe causato alcun torto precipitandomi nell'abisso, e per me era giusto se solo non fossi stata privata dell'amicizia divina » [23].

Tutte queste esperienze—e gli esempi si potrebbero facilmente moltiplicare—non hanno niente a che fare con la pretesa indifferenza dei quietisti: esse nascono tutte da un amore ardente per la croce, dal desiderio di soffrire con Gesù per la salvezza dell'umanità e avere così una piccola parte, in un modo gradito a Dio, nell'abbandono di Gesù sulla croce. È proprio questo il motivo che spinge la Giovanna d'Arco di Péguy (nelle due redazioni del suo poema, il dramma giovanile socialista e il successivo « mistero » cristiano) a consegnarsi alla perdizione eterna nelle fiamme per tutti i suoi fratelli in umanità. Ma le descrizioni dei santi ci offrono importanti aperture su quella che viene designata come « eternità » dell'inferno. Di ciò parleremo nel capitolo VIII.

Da tutto ciò si può concludere che è ben scelto il titolo tedesco del noto libro di L. Lochet: *L'inferno fa parte della buona novella* [24]. Dopo la discesa del Salvatore agl'inferi possiamo dire: « L'inferno è d'ora innanzi una parte dell'universo abbracciato da Cristo; esso diventa con ciò un mistero della salvezza. Cristo prende tutto su di sé—e così tutto diventa diverso » [25]. « La solidarietà », è lei « che ci salva » [26]. « Questa solidarietà dell'amore di Gesù coi peccatori oltrepassa tutto ciò che noi possiamo immaginarci, tutto ciò che possiamo comprendere e provare. In Gesù sono tutte le sofferenze dei peccatori e ancora dell'altro e ancora molto di più. Il cuore del peccatore non conosce Dio a sufficienza per comprendere appieno lo spaventoso errore e la miseria dei peccatori: la separazione da Dio. Solo Gesù, il Figlio di Dio, il diletto unigenito del Padre,

[23] *Écrits spirituels et historiques*, publiés par Dom Claude Martin etc., 4 voll. Paris-Québec, vol. 2 (1930), pp. 376-378.

[24] Herold, Vienna-Monaco 1981. L'edizione originale fu invece pubblicata in Francia da Cerf con il titolo *Jésus descendu aux enfers*, Parigi 1979.

[25] *Ibid.*, p. 77.

[26] *Ibid.*, p. 81.

soffre tutto il male dell'uomo, tutta l'iniquità di tutte le colpe del mondo nella luce di Dio e nella pienezza dell'amore »[27]. « Nel Sabato santo noi contempliamo il compimento del mistero della salvezza: l'inferno da ora appartiene al Cristo ». L'autore cita Tommaso d'Aquino, Proclo di Costantinopoli, e da ultimo Gregorio Magno: « Cristo discese nelle più remote profondità della terra, quando si recò giù negl'inferi per andare a prendere le anime degli eletti. Così Dio di questo abisso fece una via »[28]. Lochet chiude con una esatta valutazione dei passi neotestamentari: ai discepoli che chiedono: « Signore, sono pochi quelli che si salvano? », Gesù risponde con l'ammonimento: « Sforzatevi di entrare per la porta stretta » (Lc 13,23-24). Ma c'è anche la sua promessa che attirerà tutti a sé dalla croce. È una contraddizione? « Il linguaggio di Gesù è quello dei profeti. L'apparente contraddizione è la stessa che si trova presso tutti i profeti ». « Se ci viene chiesto: 'Si salveranno tutti?', rispondiamo secondo il vangelo: Non lo so. Non ho alcuna sicurezza. Questo significa parimenti che non ho alcuna sicurezza che non tutti si salvino. La Scrittura è tutta piena dell'annuncio di una salvezza che unisce in un sol vincolo tutti gli uomini, di un Salvatore che raccoglie e riconcilia tutto l'universo. Ciò è senz'altro sufficiente per poter sperare nella salvezza di tutti e non trovarsi in contrasto con la parola di Dio ».

[27] *Ibid.*, p. 78.
[28] *Ibid.*, pp. 89-90.
[29] *Ibid.*, pp. 127-128 (il testo è stato confrontato con l'originale).

VII
IL DILEMMA DI BLONDEL

Maurice Blondel, che con il suo libro *L'Action* del 1893 diede un nuovo, decisivo impulso al pensiero cattolico, ha dibattuto come pochi altri il problema dell'eternità dell'inferno. Egli è certamente consapevole che « il cristianesimo autentico non ne parla (dell'inferno) se non come di una conseguenza *possibile* in linea di principio, mai però ufficialmente riferita dalla Chiesa a un qualsiasi uomo »[1]. Nondimeno, nelle sue prime annotazioni[2], e poi ancora nell'opera tarda, considera l'inferno come un problema che deve essere seriamente discusso a livello filosofico e teologico. Prima di affrontare la discussione circa il suo ultimo atteggiamento, va messa in luce la sua grande istanza di assolvere Dio dalla responsabilità per una condanna eterna del peccatore ostinato. Giustamente egli si richiama in proposito ad Agostino il quale, basandosi sulla parola di Gesù secondo cui egli non è venuto per giudicare ma per salvare, dice: « Non vuoi essere salvato da Lui? Sarai allora condannato da te stesso »[3]. « Proprio perché la grazia divina non viene assolutamente rifiutata a nessun uomo, dotato di libera volontà, non si deve opporre nessuna resistenza intenzionale con-

1 *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, II, P.U.F., 1946, p. 353.
2 *Carnets intimes*, Cerf, Paris 1961.
3 *Comm. in Joh. tr.*, 12,12 (PL 35, 1490).

tro questa segreta mozione della provvidenza redentrice. Il peccatore odia e accusa se stesso ». Blondel rifiuta l'iscrizione dantesca sulla porta dell'inferno: « affermare che questo carcere con le sue pene è 'l'opera del sommo e primo Amore', vuol dire attribuire a Dio una responsabilità che incombe esclusivamente sugli impenitenti »; rifiuta con disgusto il gesto maledicente del Cristo michelangiolesco, rifacendosi invece a fra' Angelico il cui Cristo, nel giudizio, non fa che mostrare le sue ferite: « e davanti a questa scena i peccatori ostinati distolgono lo sguardo e si battono il petto per rimproverarsi la propria colpa ». Il vecchio Blondel ritorna con vigore al suo punto di partenza, ossia a quella « libera scelta » dell'uomo che, in quanto scelta fondamentale, ha già in sé qualcosa di « sovratemporale », una « responsabilità illimitata ». « Gli ingrati, gli orgogliosi, gli impenitenti non hanno perciò che da riconoscere la verità e l'amore di fronte a cui avevano chiuso cuore, mente e volontà. La nozione cristiana di castigo non può quindi destare alcun sospetto di una vendetta divina. Per l'antica legge del timore poteva essere ragionevole parlare della collera di un Dio vendicativo adirato contro i ribelli e gli idolatri; la verità della nuova Alleanza conosce solo una pena, quella di lasciare che coloro che sono definitivamente induriti brucino e si strazino da se stessi. Accusatore e carnefice non sono altri che lo stesso ribelle, il quale non può incolpare che sé. Sono i peccatori stessi a infliggersi la loro condanna, una volta resi consapevoli della propria perversione. L'inferno non è dunque creato da Dio, ma è la conseguenza logica e morale della colpa dei peccatori ». Così considerato, « l'inferno, creato dai peccatori, è anche e perfino un atto di ossequio reso, nel patimento infinito, alla infinita magnanimità del Creatore e Salvatore »[4].

Ma questo solo a titolo di prologo. Per individuare il problema vero e proprio è necessario risalire al capolavoro giovanile *L'Action* (1893) e alle sue toccanti anticipazioni nei *Carnets intimes* (1883-1894), dove Blondel in una incessante preghiera raccoglie davanti a Dio i pensieri per la sua « tesi » dolorosamente perseguita. Ma è

[4] *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, pp. 353-363.

proprio qui che già emerge il problema di fondo: la tesi da presentare alla Sorbona ha da essere un lavoro puramente filosofico, che secondo l'intenzione dell'autore deve « provare l'azione come realtà fondamentale dell'esistenza umana », portata attraverso molti stadi preparatori fino a una decisione ultima: può l'uomo in virtù della propria azione (di cui anche rinuncia e sofferenza possono essere parte) realizzarsi compiutamente, o ha bisogno per questo di un aiuto (divino) che egli non può procurarsi da solo e insieme non può esigere come dovutogli [5]? Nella sua finitezza egli non può confrontarsi con l'Essere infinito, al quale tende per sua natura—e qui Blondel si richiama a « una sorta di argomento ontologico » [6], come avrebbe potuto richiamarsi con ugual ragione (ha osservato H. de Lubac) ad Agostino e a Tommaso [7]—; se tuttavia lo fa, fallisce la sua « opzione suprema », condannando se stesso a una contraddizione dilaniante. Ma Blondel avrebbe potuto formulare questa affermazione se non avesse fin dal principio sviluppato la sua tesi filosofica nella preghiera cristiana, nella ferma persuasione che solo con la grazia di Dio l'uomo può compiutamente realizzarsi nell'amore divino? Più tardi egli sarà costretto a tracciare con maggior precisione, *in abstracto*, i confini tra la filosofia e la teologia (mentre non ha mai perso di vista la *concreta* compenetrazione delle due sfere nella concretezza dell'esistenza), ma per il momento tali sfere si scontrano (ne *L'Action*) duramente tra loro, e così prende corpo quella dichiarazione straordinaria e inaudita per il nostro problema:

« Paurosa grandezza dell'uomo! Egli vuole che Dio per lui non sia più, e Dio per lui non è più. Ma poiché egli mantiene sempre il suo fondo di volontà creaturale, vi si aggrappa così saldamente, che essa diviene tutto ciò che possiede. Il suo essere rimane senza

« Dieu n'a de raison d'être, dans notre pensée et notre action, qu'autant que, inaccessible et inviolable en son mystère, il demeure hors de nos prises »: *L'Action* (1893), p. 357. « Initiative absolument gratuite de Dieu »: *L'Action* (1949), II, p. 377.

6 *L'Action* (1893), p. 334.

7 H. de Lubac, *Surnaturel* (1946); tr. it. *Spirito e libertà,* vol. XIII dell'*Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 1979.

l'ESSERE. E se Dio fa valere la sua sola volontà, allora è la dannazione. *Fiat voluntas tua, homo, in aeternum.* Abusare del mondo, guastare il mondo non è nulla a paragone del delitto di cui la volontà pervertita si carica: abusare di Dio e ucciderlo nell'uomo, ucciderlo fino al punto che l'uomo è in grado di portargli un colpo divino. Quello che noi non possiamo costruire da soli, sembra che possiamo distruggerlo con le nostre proprie forze. Ma no; se il principio della colpa umana risiede interamente nella volontà colpevole, la sua efficacia micidiale non si limita esclusivamente all'uomo. L'azione è una sintesi dell'uomo e di Dio; né Dio solo né l'uomo solo può cambiarla, produrla, annientarla. Per rimediarvi non basta un decreto dell'onnipotenza divina [8]. Ci vuole qualcos'altro. E se posso dirlo: Dio dovrebbe necessariamente morire perché il delitto umano abbia a essere controbilanciato; Dio dovrebbe volontariamente morire perché il delitto dell'uomo possa essere perdonato e ridotto al nulla. Da sé solo l'uomo non può nulla» [9].

In questo passo c'è il risultato di una lotta intellettuale sostenuta nel precedente decennio dal giovane Blondel, lotta che poi troveremo descritta nelle pagine del diario. Una lotta esasperata e nondimeno apparentemente incerta. Per due ragioni apparentemente incerta: in primo luogo, perché l'« option suprême » verso cui si dirige tutto il pensiero e l'opera di Blondel, avviene per lui nei riguardi del Dio dell'eterno amore, e perciò, qualora risultasse negativa, conterrebbe in sé il peccato contro lo Spirito Santo, che non viene perdonato nell'aldilà. Ma poi anche perché la dottrina della dannazione eterna (sulla base di una tradizione secolare a partire da Agostino e dal medioevo) gli appariva come una realtà intoccabile. Tanto più sorprendente è che Blondel—secondo la succitata affermazione che troviamo nell'*Action*—sia giunto a delle prospettive che si avvicinano molto alla *epoché* da noi qui proposta.

Scegliamo alcuni passi in cui l'« autodannazione » di determinate anime appare come qualcosa di naturale, proprio in considerazione delle sofferenze del Crocifisso: « Ciò che in fondo ha messo

È questa una tesi fondamentale nel *Cur Deus Homo* di Anselmo.
L'Action (1893), pp. 371-372.

in croce la Tua anima santa era la rovina dei peccatori che si perdono in eterno. Essi ti mancavano, *Sitio*, e ti offrivano fiele. A noi tocca soffrire nel vedere l'autocondanna delle anime; sono le nostre membra che ci vengono strappate. Ah, come dobbiamo far di tutto per salvarli (!) »[10]. L'ultimo tratto è significativo. « Come posso io credere alla infinita malizia del dannato, di un uomo che io ho conosciuto e amato? Ma soprattutto: Quanto si deve pregare e soffrire per tutti quelli che si smarriscono! »[11]. Il dilemma prende corpo: « La grossa difficoltà è quella di giustificare la severità dell'amore divino, e nel contempo mostrare l'apparente rigore e la nascosta malizia della logica del peccato. Molti si indignano per quelle pene eterne e non vogliono servire un giudice così duro; ma proprio perché egli è così severo e implacabile voi siete insensati a non volerlo disarmare con la vostra sottomissione »[12]. « Tu hai realizzato tutto, perfino la forza di provocare una sorta di manicheismo attraverso la volontà ribelle che produce il male, un inferno non più revocabile neppure per la tua bontà »[13].

Poi, in una più profonda contemplazione dei patimenti della Passione, Blondel giunge a nuove espressioni. Gesù soffre « assolutamente », vale a dire più profondamente di qualsiasi altro uomo, compresi i dannati, possa patire, e tuttavia ci sono dei dannati. Ascoltiamolo. « O mio Salvatore, nessuno ha sofferto come Te. E nel senso più pieno della parola solo Tu hai sofferto assolutamente. La tua passione non è un dolore tra tanti altri dolori umani, ma è *il* dolore, *la* passione. Col tuo amore hai preso su di Te e hai conosciuto tutto ciò che gli uomini hanno sofferto e specialmente tutto ciò che essi hanno avuto il torto di non soffrire, perfino la dannazione, che li sottrae al Tuo abbraccio più crudelmente di quanto essi si siano strappati alla Tua beatitudine. Io ti adoro, Uomo del Dolore divino »[34]. « Noi lo abbiamo ucciso, e con il Suo sacrificio

[10] *Carnets intimes*, p. 107 (19.5.1897).

[11] *Ibid.*, p. 173 (6.2.1889); cfr. p. 241 (21.8.1889).

[12] *Ibid.*, p. 302 (1.1.1890).

[13] *Ibid.*, p. 352 (4.4.1890), cfr. pp. 332-334, nel senso dell'affermazione in *Action*: *Carnets*, pp. 360-361.

[14] *Ibid.*, p. 540 (6.11.1894).

Egli non ha potuto dispensarci dalla morte, è vero, ma ci ha consentito di sfuggire alla seconda morte, alla morte dell'anima. Noi abbiamo creato l'inferno ed Egli si è fatto lui stesso peccato, ha conosciuto l'abbandono supremo, ha come annientato se stesso. Non ha distrutto l'inferno, come non ha distrutto il peccato e la morte; ma ha rimesso nelle nostre mani la salvezza, la vita, il Cielo »[15]. E di nuovo la tipica domanda: come nei primi testi: « 'Perché mi hai abbandonato?' E questo nel momento stesso del tuo transito! La morte dell'anima: questo è il tormento infernale della Passione: e bisogna averlo avuto in sé per conoscere tutto l'orrore dell'empietà, per compatire la miseria delle anime che si perdono, per potersi votare interamente alla loro salvezza (!), per ributtarsi verso di Te, o mio Dio, con lo spavento e l'ardente tenerezza di Pietro: 'Da chi andremo?' »[16].

In queste frasi non c'è già una speranza che un tale rivolgersi a Dio non sia vano? Andrebbero qui riportati anche i testi su Maria come « potenza mediatrice »[17]. Vengono infine i testi in cui il parallelo tra l'esperienza infernale del Crocifisso e quella dei dannati non è più in equilibrio, ma viene meno a favore della prima: « (Soffrire) non solamente del proprio peccato, ma del peccato degli altri; come il Cristo nel Getsemani e sul Calvario, si diventa peccato. La vera Passione è quella che è inutile; tanto sangue sprecato, tanto dolore vano, tante miserie umane colpevoli: ecco di che rendere deliziose le più orribili torture non appena siano salutari. E nondimeno, da un male più grande sovente Tu ricavi un più grande bene con un più grande perdono. Imploro dal Padre questa transustanziazione morale per tutte le miserie... »[18]. E la speranza può crescere ancora di più: « È terribile questa Passione, poiché essa espia tutti i peccati, contiene l'inferno, comprende tutte le pos-

[15] *Ibid.*, p. 204 (27.4.1889).

[16] *Ibid.*, p. 191 (31.3.1889). Anche l'affermazione di *Carnets* p. 175 (13.2. 1889) resta ambigua: « La passione non è solo una redenzione; è la conoscenza stessa che Cristo ha dell'inferno: è per questa conoscenza che l'inferno è reale e che l'uomo è dannato. Il Cristo è il realizzante universale ».

[17] Cfr. *ibid.*, pp. 462 (1.5.1892), 360 (18.6.1890), 515 (1.5.1894).

[18] *Ibid.*, p. 201 (25.4.1889).

sibili colpe che essa ha lo scopo di prevenire. Quando pure ci fosse anche un solo dannato, il cuore del Salvatore col suo anelito di carità potrebbe ancora dolersi del piccolo numero degli eletti: Egli è il buon Pastore che non pensa che alla sua pecora perduta; è il Padre severo e minaccioso in un primo tempo per aver meno da castigare più tardi »[19]. « Tu hai accettato di soffrire tutte queste morti, e risuscitando hai aperto a tutti il cammino della vita »[20]. « Hai voluto esaurire l'ignominia, l'oltraggio, la tortura, e solo questo era degno di Te, e solo questo eccesso doveva glorificarti con il Padre »[21].

Così procede il cammino di Blondel. Un paio di passi mostrano un'ombra che si diraderà solo nel nostro capitolo conclusivo. Blondel ama dire che l'uomo non deve giudicare ma avere compassione di tutti i peccatori, basandosi sul fatto che Dio ha riservato a sé la giustizia lasciando a noi la misericordia. Ma le sue formulazioni restano unilaterali: « Tu hai affidato (all'uomo) un ministero di misericordia; non gli hai accordato la Tua vita, la Tua fecondità, la Tua onnipotenza che per la bontà; a Te stesso hai riservato la giustizia »[22]. « Bisogna dunque che anche noi amiamo i peccatori poiché la misericordia, per distinguersi maggiormente dalla giustizia vendicatrice, si è incarnata in noi e per noi »[23]. « Noi dovremmo essere meno smaniosi di giustizia di quanto lo è Dio »[24]. Ma subentra poi il riconoscimento: « Tuttavia la misericordia cresce con la severità della giustizia. Non bisogna esitare a estendere le perfezioni divine. Ciascuna le moltiplica tutte »[25].

[19] *Ibid.*, pp. 244-245 (26.8.1889).
[20] *Ibid.*, p. 459 (16.4.1892).
[21] *Ibid.*, p. 355 (Pasqua 1890); cfr. *ibid.*, p. 459 (15.4.1892): « Hai condannato Te stesso perché essi non fossero più colpevoli di averti condannato ». Così pure p. 482 (31.3.1893).
[22] *Ibid.*, p. 260 (17.10.1889); cfr. *ibid.*, pp. 199-200 (20.4.1889).
[23] *Ibid.*, p. 282 (3.12.1889).
[24] *Ibid.*, p. 294 (26.12.1889).
[25] *Ibid.*, p. 333 (26.2.1890).

VIII
L'ETERNITÀ DELL'INFERNO

Che cosa significa la nozione di « eternità » riferita all'inferno? Possiamo introdurre l'argomento con la frase lapidaria di san Tommaso: « Nell'inferno non c'è una vera eternità, ma piuttosto tempo »[1]. Prima ancora di ogni puntuale elucidazione, ciò significa anzitutto una netta contrapposizione tra l'eternità presso Dio in cielo e la cosiddetta eternità dell'inferno. Le particolareggiate elucidazioni di san Tommaso sono largamente dipendenti dal suo tempo; egli tiene per ferma l'« infinità » della durata ricorrendo alla trasformazione delle pene: dall'estremo calore del fuoco all'estremo freddo del ghiaccio[2]. È noto come Dante utilizzi questi elementi della tradizione. Un ulteriore tratto della tradizione rimanda, nella lettera, ad Agostino (di cui dovremo presto parlare), ma viene fondato in senso aristotelico, laddove in Agostino prevalgono gl'influssi platonici: se con la fine del mondo il movimento del cielo si arresta, non sono più possibili mutamenti dipendenti dai corpi, ma

[1] *S. Th.* I, 10, 3 ad 2: « In inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus ». Già (pseudo?-)Didimo aveva riconosciuto che solo Dio è eterno, mentre le creature rimangono in ogni caso soggette al cambiamento (*De Trinitate* II, 6, 4).

[2] *S. Th.*, ibid. e I II, 67, e ad 2. Viene qui sottolineato che questo mutamento delle pene non offre ai dannati nessuna speranza di uscita (*evasio*).

solo quelli « secundum esse spirituale »[3]. Basandosi su Boezio e ancor più su Aristotele[4], san Tommaso indica l'eternità in cielo —con la limitazione però che la nostra unica possibilità di pensarla è a partire dal tempo—come « nunc stans » o come « tota simul possessio ».

Nella sua concezione dell'inferno, esposta nel *De Genesi ad Litteram* XII, Agostino fu certo assai influenzato da Porfirio, che aveva probabilmente conosciuto attraverso il compendio di Giamblico nel III libro del *De mysteriis*[5]. È dall'idealismo platonico che deriva la tripartizione dell'uomo in intelletto, potenza immaginativa (designata, secondo la vecchia terminologia medica e filosofica, come *pneuma* o *spiritus*) e corporeità. Detto sommariamente, la suprema visione che si ha in cielo è soprattutto visione intellettuale, mentre l'esperienza infernale è in primo luogo un'esperienza dell'immaginazione, nella quale si imprimono tormentose « immagini corporee » (« similitudines corporum »). « C'è dunque senz'altro una realtà sostanziale degl'inferi, ma io penso che sia una realtà spirituale e non fisica »[6]. Ciò comporta anche che l'inferno sia concepito come

[3] *Quodl.* 8 q. 8 c ad in contrar., Suppl. 86, 3 c: « spiritualiter per modum intentionis », « per modum animae »; Suppl. 97, 1 ad 3: « per actionem spiritualem,... imprimendo formas... secundum esse spirituale in animam ». Per la spiegazione psicologica: *De Ver.* 26, 3 ad 11.

[4] Boethius cfr. S. Th I, 10, 1 obj. 1: « interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio »; Aristotele: IV *Fis.* c 11: 219 b 1.

[5] Cfr. nota pag. 206 della trad. ted. di Th. Hopfner (1922).

[6] *De Genesi ad litt.* XII, 32, 61 (PL 34, 481). Schelling, in *Clara,* ha detto qualcosa di simile: « Sarebbe così pensabile che degli uomini, che nella morte sono quasi del tutto vittime della natura esteriore, siano tenuti in una sorta di sonno in cui non trovano pace a causa di un tumulto di idee simili a sogni... Se in genere l'immaginazione è lo strumento con cui maggiormente si pecca, non dovrebbe anche essere proprio attraverso di lei che si viene maggiormente puniti, e che i tormenti che nell'altro mondo attendono i peccatori si concretano essenzialmente in tormenti della fantasia, il cui oggetto sarebbe principalmente il passato mondo dei corpi? » (WW I, 9, pp. 80-81).

uno stato e non come un luogo[7]. Ma vi è un altro punto che merita di essere rilevato nella speculazione di Agostino. Dal passo della Volgata in cui si dice che Dio ha risuscitato Cristo « sciogliendolo dalle angosce dell'inferno » (At 2,24), egli deduce che « anche l'anima di Cristo è penetrata nella regione in cui i peccatori vengono puniti, per sciogliere dai tormenti tutti quelli che nella sua giustizia a noi occulta egli riteneva di dover sciogliere ». Tale regione viene da lui chiaramente distinta da quella che noi chiamiamo « limbo » e che in sant'Agostino è chiamata « il grembo di Adamo », dove non esistono tormenti di alcun genere. Questo luogo di riposo non può qualificarsi come « mondo sotterraneo » (*inferi*), perché per sua natura non può trovarsi sottoterra[8]

Ma queste speculazioni rischiano di fuorviarci dal nostro tema principale, che è quello della distinzione tra eternità celeste ed eternità infernale. Se confrontiamo il « nunc stans » aristotelico (che Tommaso, come abbiamo detto, non assume come definizione ma solo a titolo di approssimazione) con le esperienze dell'inferno descritte nel precedente capitolo, vediamo che tale « nunc stans » sembra convenire meglio alle esperienze stesse. Sempreché vengano caratterizzate dalla totale abolizione di ogni dimensione temporale, come chiusura in un angusto adesso senz'aria e senza sbocco, nel

« Ma come si può dire che gli inferi sono sottoterra, se non sono dei luoghi corporei, o perché si chiamano *inferi* se non sono sottoterra? » (*De Genesi ad litteram* XII, 62). Il vecchio Agostino, nelle sue *Retractationes* (2,24,2) ritenne di dover revocare tale affermazione. Già nella *Città di Dio* (21,10) il vescovo si sente in dovere di ritrattare la dottrina del fuoco immateriale che agisce semplicemente in immagini della fantasia e di rappresentarsi i demoni, incorporei, « aderenti alle fiamme fisiche nonostante la loro incorporeità », il che sicuramente deve avvenire « in un modo prodigioso e incomprensibile », « inconcepibile per l'uomo ». Solo i più audaci tra i pensatori medievali (Eriugena, Cusano) hanno osato sostenere la non localizzazione di paradiso e inferno nella antica visione del cosmo. È inspiegabile come mai ancora nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* (art. *Enfer*) si continui a disputare sulla localizzazione dell'inferno.

De Genesi ad litt. XII, 33, 63-64. Per tutto ciò cfr. Augustinus, *Psychologie und Mystik (De Genesi ad litt. 12)*, trad. e introd. di E. Korger e Hans Urs von Balthasar, Johannesverlag, Einsiedeln 1960.

più abietto dei luoghi (« sotto la coda di Lucifero », scrive una volta Mechtilde di Magdeburgo), ciò che teologicamente vuol dire la chiusura dell'egoista assoluto che ha rifiutato ogni forma d'amore e viene perciò ricacciato nel proprio io al tempo stesso affermato e odiato (A = A). Che questo sia stato designato dai grandi mistici spagnoli come « disperazione » non sorprende. Possono esserci nell'inferno « tormento e disperazione », ma non ci può essere « nessun pentimento »[9]. « La sofferenza dell'inferno... non ha in sé la minima nostalgia di Dio. Il dannato si vuole quale egli è, e vuole l'inferno così com'è »[10].

Concorderemo dunque con Otto Betz là dove dice: « È terminologicamente fuorviante parlare dell'eternità dell'inferno. L'eternità in senso stretto conviene solo a Dio, il quale sta al di là del tempo ed è Signore al di là del tempo. Una creatura può partecipare dell'eternità divina, se da Dio vien resa partecipe della sua beatitudine. Il dannato, invece, come non è eterno, così non può neppure avere parte alla beatitudine divina. A lui tocca un altro modo d'essere, che è espressione della sua disperazione e mancanza di via d'uscita: la perpetuità, l'interminabile durata. Il peccato quindi non vive 'eternamente', ma consolida l'uomo in modo tale che questi cade in una rigidità immutabile che non vuole più alcuna conversione né aspira più ad alcun perdono »[11].

Circa il modo in cui il beato è fatto partecipe dell'eternità divina, la cosa migliore è interrogare i Padri greci. La « sovratemporalità » di Dio, difatti, è, rispetto a ogni temporalità, qualcosa di così positivo che quello che c'è di meglio nel tempo, la sua apertura al futuro come al passato, viene salvaguardata in ciascun attimo ogni volta presente. Perciò oggi si è affermata l'opinione che Paolo in 1 Cor 13,13 parli di fede, speranza e carità come di tre realtà che rimangono in eterno, anche se certamente le virtù « che non vedono », cioè la fede e la speranza, nella visione di Dio sa-

K. Fröhlich, *Die letzten Dinge*, München 1959, p. 37.

10 A. Winklhofer, *Vom Kommen seines Reiches*, Frankfurt 1959, p. 95.

11 *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965, p. 223. Cfr. DTC V/1 (1913), p. 921.

ranno trasformate. La dottrina di Tommaso secondo la quale non vedremo mai Dio comprensivamente, si concreta già in Ireneo: « Egli deve eccellere al di sopra di tutte le cose (...) e non solo nell'era presente ma anche nell'era futura, affinché Dio ammaestri sempre e l'uomo impari sempre da Dio. Come ha detto l'Apostolo, quando tutte le parti saranno annientate, allora rimarranno queste, cioè la fede, la speranza e la carità. Rimane infatti salda per sempre la fede nel nostro Maestro, la quale ci assicura che c'è un solo vero Dio, così che lo amiamo veramente per sempre, poiché Egli solo è Padre, e poiché speriamo di ricevere e di imparare qualcosa di più da Dio, poiché è buono ed ha infinite ricchezze e un regno senza limiti e una sapienza immensa »[12]. È noto, e ci è documentato da molti testi, che questa visione teologica riceve il suo più consapevole sviluppo in Gregorio di Nissa, poiché questi paragona il riposo senza fine in Dio a un'infinita mozione da parte di Lui e verso di Lui[13]. Questa affermazione teologica, che discende dalla eterna vita in Dio, non è, come è stato affermato, una risposta cristiana alla natura degli « eoni » gnostici, né si deve intendere l'eternità « come contrapposizione al tempo », e se la Scrittura dice che « un giorno davanti al Signore è come mille anni, e mille anni sono un giorno (Sal 90,4; 2 Pt 3,8) », con ciò « non si intende affermare la atemporalità di Dio, bensì la illimitatezza del tempo di Dio »[14]. Mille immagini orbitano intorno a questa realtà, perché in definitiva « occhio non vide, orecchio non udì, né mai entrarono in cuore di uomo le cose che Dio ha preparato per coloro che lo amano » (1 Cor 2,9). E se Gesù parla delle « molte dimore » che sono nella casa del Padre e che Egli va a prepararci (Gv 14,2), nessuna teologia dovrà dimenticare di voler riportare questa molteplicità a una unità concettuale. Quello di cui si parla è la Gerusalemme eterna,

[12] *Adv. Haer.*, II, 28, 3; trad. it. Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 188-189.

[13] Importanti testi nella nostra traduzione antologica del Commento al Cantico dei Cantici, *Der Versiegelte Quell*, Johannesverlag, Einsiedeln 1984[3], e nel nostro libro: *Présence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1941.

[14] O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zollikon 1948[2], pp. 23 e 60.

l'eredità celeste, la condivisione del Regno di Dio, il sabato eterno, il grande banchetto e le nozze dell'Agnello: in tutte queste immagini sono compresi coloro che sono invitati e accolti. Nessuno vorrà collocare il Cielo in un luogo intracosmico (già Scoto Eriugena chiamava « insensato » chi volesse tentare una cosa del genere). Riallacciandosi a Paolo, il quale desiderava « essere sciolto dal corpo per essere con Cristo » (Fil 1,23), Agostino può dare questa semplice risposta a chi chiede dove possa trovarsi il paradiso: « Egli stesso (Cristo) dopo la nostra morte sarà il nostro luogo » [15]. Ma in Cristo c'è l'intero, infinito evento della Trinità che vivifica e ricomprende in sé tutto l'universo.

Sicché non è possibile pensare un contrasto più grande—né c'era da fornire qui un'ulteriore dimostrazione—di quello esistente tra ciò che nella vita eterna e ciò che nella morte «eterna» viene designato col nome di eternità. Nel primo caso si ha il massimo sviluppo possibile di ogni durata all'interno della vita assoluta di Dio; nell'altro, una contrazione senza residui, fino ad un adesso desolatamente immobile. E nel primo caso c'è ogni opportunità per la realizzazione dell'uomo—non già semplicemente della sua visione, ma altresì della sua azione—, mentre nell'inferno non c'è più alcuna possibilità di vedere o di fare alcunché.

15 *Enarr. in Ps.* 30.

IX
L'AUTOCONSUNZIONE DEL MALE

È tempo ora di porsi la domanda che ha già inquietato alcuni prima di noi, e cioè se si possa parlare di una autoconsunzione del male. I miei critici vedono in tale ipotesi una « teoria non provata, anzi—essi dicono—a nostro avviso erronea »[1], che sarebbe stata da me presentata sull'« Osservatore Romano ». Si tratta di quei passi dell'Apocalisse nei quali tutto ciò che vi è nella storia universale di negativo e inconciliabile con il mondo nuovo e definitivo di Dio, viene gettato nello « stagno di fuoco ». Sono cose stranamente diverse che sarà bene anzitutto distinguere tra loro per trattarle separatamente.

La difficoltà minore dovrebbe essere costituita dal fatto che « la morte e gl'inferi (l'Ade) » vengono rigettati ed esplicitamente consegnati « alla seconda morte » (Ap 20,14), che potremmo chiamare: la morte della morte. L'idea è già nota a Paolo, che dice (citando Isaia 25,8) che la morte sarà da ultimo « ingoiata nella vittoria » (1 Cor 15,54), o anche: « Ciò che è mortale viene assorbito dalla vita » (2 Cor 5,4). Letteralmente il verbo greco « katapinein » significa inghiottire, e in senso traslato « divorare, consumare col risultato di un totale annientamento »[2]. Tale consumazione può

H. Schauf, p. 6395.
Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, s.v.

dunque voler dire, nel nostro caso, non già mutamento e continuazione dell'esistenza nella « vittoria » o nella « vita », bensì un superamento tale che—per formularlo nel modo più positivo possibile—tutto ciò che è negativo e che giace nella morte e nell'inferno trapassa nella pura positività del grande Vincitore. In 1 Cor 15 Paolo non può fare a meno di celebrare questa vittoria dell'« incorruttibile » sul « corruttibile » (v. 42) e di sfidare la morte e i suoi trionfi in modo quasi beffardo: « Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è il tuo pungiglione? » (v. 55). Quella grande potenza nella storia del mondo, identificata come il quarto cavaliere dell'Apocalisse, « la morte con l'inferno al suo seguito », quello sheol del Vecchio Testamento, che aveva inghiottito ogni vivente, buono o cattivo che fosse, è proprio lui ora a essere divorato dalla vita, dopo che Cristo è risorto: « Io sono... il Vivente. Ero morto, ma vedete, ora vivo per sempre, e ho potere sopra la morte e sopra gl'inferi! » (Ap 1,18).

Ma anche altri esseri vengono gettati nel lago di fuoco. Anzitutto la grande prostituta Babilonia, che con il vino inebriante della fornicazione (Vecchio Testamento: della sua idolatria) ha sedotto tutti i popoli, e dalla quale al popolo di Dio viene concesso di uscire (Ap 18,4), finché da ultimo viene « bruciata dal fuoco » (*ibid.* 8), così che « da lontano » si vede salire « il fumo del suo incendio » (*ibid.* 9.10), e perciò il cielo esulta: « Alleluia! E 'il suo fumo sale nei secoli dei secoli' » (Ap 19,3; cfr. Is 34,10). Ora, nessuno certamente affermerà che questa Babilonia, la quale nel Vecchio e nel Nuovo Testamento (1 Pt 5,13) è il simbolo della forza antagonista di Gerusalemme e dall'Apocalisse viene collocata (forse secondariamente) sui sette colli di Roma (17,9), è una persona. Essa è una potentissima realtà che attraversa la storia del mondo, ma che ancor prima di essere indicata al Veggente (17,1 ss.) viene già annunciata come « caduta » (14,8).

Dopo di lei vengono sconfitte e gettate nello stagno di fuoco le tre bestie apocalittiche, innanzitutto « la bestia e il falso profeta » (19,20), e da ultimo anche l'originario principio del male, « il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e Satana » (12,9); « là, saranno tormentati giorno e notte per

tutta l'eternità » (20,10). Anche di questa trinità delle tre bestie, sorta di anti-Dio, non si potrà dire in modo indifferenziato che sia costituita da persone; queste forze maligne vanno piuttosto identificate con quei « principati e potestà » così spesso nominati da Paolo; egli non le presenta come necessariamente cattive, ma a volte come neutrali; anche in lui però questi poteri sono descritti come del tutto « esautorati » da Cristo, « messi alla berlina », attaccati al carro del suo trionfo (Col 2,15), essi, che come precedenti « dominatori di questo mondo » non avevano riconosciuto Cristo e perciò lo avevano messo in croce (1 Cor 2,8). Nell'Apocalisse invece, che tutto dipinge decisamente in bianco e nero, tali forze sono senz'altro le potenze del mondo nemiche di Cristo (esse del resto emergono sulla terra, solamente dopo l'ascensione del Messia, nel XIII capitolo), e poiché sono viste e descritte dal Veggente come personificazioni, di loro egli può anche dire che « vengono tormentate » eternamente nello stagno di fuoco. Rappresentare il vero aspetto della loro realtà è assai difficile, poiché se il male che seduce il mondo ha dapprima solo la forma di un « nero fumo come di una grande fornace », che « oscura il sole e l'atmosfera » (9,2), gli uomini sedotti da queste potenze prestano loro qualcosa della propria realtà; i peccati commessi dagli uomini sono un qualche cosa di reale che alimenta e concreta per così dire le forze di seduzione, ed è proprio questa realtà in qualche modo posta in essere dagli uomini, che viene consegnata, allorché Dio crea il mondo nuovo e la santa Gerusalemme celeste, all'autodistruzione insieme alle potenze di seduzione. Si noti bene che sin qui si è parlato del male in sé, del peccato e non dei peccatori. L'immagine della esclusione delle forze del male dalla creazione definitiva può essere senz'altro designata come la loro autodistruzione, e poiché questo evento non ha luogo all'interno del tempo mondano, tale autoconsunzione può essere dal Veggente collocata nell'eternità.

Tutto ciò nell'Apocalisse, che non è un libro di storia ma di visioni, viene descritto per immagini. Non ha dunque alcun senso proiettare in essa degli avvenimenti intramondani: « Si vuol qui dire che il male viene distrutto nel peccatore e che alla fine della sua esistenza terrena egli si trova a essere senza peccato e salvo?

Oppure s'intende parlare dell'uomo dopo la sua morte terrena? »[3]. Nessuna delle due! Qui il discorso per ora non riguarda l'uomo vivente. Altra domanda: « Il male si autoconsuma al punto che alla fine non esiste più, oppure rimane come qualcosa che si autoconsuma, come fumo in eterno? »[4]. Qui tempo finito ed eternità vengono reciprocamente contrapposti, il che non è ammissibile; ma su questo punto si veda il precedente capitolo. A titolo di aggiunta, possiamo dire su questo punto che le visioni si estendono con le immagini oltre il reale evento evangelico: così non si parla mai di un perdono dei peccati (al che, rimarrebbe certo anche la domanda: che ne è dunque della realtà del peccato perdonato?). La pura contrapposizione di Dio e anti-Dio, di santi e « cani » (22,15), di quelli a cui Dio ha impresso il suo sigillo (7,3) e quelli segnati col sigillo della bestia (13,16) perdura anzi in un continuo crescendo: « Il perverso continui pure a essere perverso, e il giusto continui a praticare la giustizia » (22,11). Questo puro carattere di visione dell'Apocalisse, che lascia da parte l'evento storico, impedisce di trarre conclusioni su avvenimenti della storia terrena, compresi quelli del vangelo.

Ora però, insieme alle figure allegoriche viene da ultimo gettata nello stagno di fuoco anche una precisa classe di uomini iniqui. « I vili, gli increduli, gli empi, gli omicidi, gli immorali, i fattucchieri, gli idolatri e tutti i mentitori, è a loro riservato lo stagno ardente di fuoco e zolfo » (21,8, e similmente 22,15). Con altro linguaggio: « Chi non fu trovato scritto nel libro della vita venne gettato nello stagno di fuoco » (20,15). La enumerazione delle categorie di peccatori rimanda a Paolo: « Non illudetevi! Né immorali, né idolatri, né effeminati, né sodomiti, né ladri, né ubriaconi, né maldicenti, né rapaci erediteranno il regno di Dio » (1 Cor 6,9-10). In Paolo, la messa in guardia e l'ammonimento sono diretti a quelli che vivono nella storia, perché si convertano e non pensino che si possa giungere automaticamente in cielo; per Gio-

[3] H. Schauf, *loc. cit.*, 6395.
[4] *Ibid.*, 6396.

vanni nell'Apocalisse, la visione è quella di una situazione nel giudizio finale.

Per il versetto 20,15, la cosa migliore sarà ascoltare il commento che ce ne dà Adrienne von Speyr: « Il libro della vita significa l'introduzione della vita temporale nella vita eterna, garantisce l'assunzione della vita temporale in quella eterna. Ma per tale assunzione non basta la presenza del foglio bianco nel libro della vita. Ci vuole una registrazione... A questo scopo occorre il minimo di una registrazione... Il modo in cui il libro viene tenuto rimane incerto fino al giorno del giudizio. E se dovesse realmente risultare un foglio tutto bianco, egli non sarebbe accolto dal giudizio che conduce alla vita, bensì escluso da esso e gettato nello stagno di fuoco privo di grazia ». Ognuno deve presentarsi da solo, ma il fatto che alcuni hanno superato positivamente il giudizio non è motivo di tranquillità per i giudicandi. Poiché « quando prima di pronunciare il giudizio si consulta il libro della vita, cessa ogni comparabilità. Ora infatti entra in gioco la grazia, che Dio ha offerto singolarmente a ogni singolo: la grazia destinata e riservata solo a lui... E il libro della vita appare ora come il libro delle assoluzioni, mentre l'altro è il libro dei peccati... La grazia diventa ora pienamente visibile nel confronto col libro del peccato. Dio non ha bisogno di tale confronto; gli basta guardare il libro del bene e del male per vedere tutto, anche la grazia. Invece il confronto è necessario per l'uomo, affinché riconosca bene l'entità della grazia e si renda conto dell'uso che ne ha fatto. Ora sembra invece che nel libro della vita esistano anche fogli bianchi. Inoltre non si sa se quel che all'uomo sembra bianco sia tale anche per Dio. Se è vera la prima affermazione, allora una registrazione della grazia potrebbe apparire così strana al peccatore—dal momento che non ha mai risposto alla grazia—ch'egli non la vede e non la riconosce affatto come grazia ed è costretto a lasciarsi gettare terrorizzato e abbandonato nello stagno di fuoco, che esiste realmente e la cui esistenza è pienamente giustificata sulla base della giustizia di Dio. Giovanni vede i giudicati nell'atto di esser gettati, perché deve dare testimonianza di questa *possibilità*, una testimonianza che fa parte della sua missione. Deve poter riferire d'averlo visto, perché ciò

rientra come possibilità nella natura del giudizio, e per poterlo riferire egli deve averlo visto. In questo passo tutto rimane aperto: la speranza che egli lascia a tutti non è di natura tale da cancellare anche la paura della possibilità di esser gettati nello stagno »[5].

[5] *Apocalisse*, Jaca Book, Milano 1983, vol. II, pp. 528-530. Cfr. anche il commento al versetto 21,8: colui « che oppone un no definitivo alla verità di Dio »... « trasforma ogni sì che Dio si attende da lui in un no deciso che pronuncia tutte le volte che gli viene avanzata qualche richiesta, sicché nella sua qualità di mentitore non volge mai più il volto a Dio... Lo stagno è la seconda morte non solo perché la menzogna vi trova il proprio compimento, ma anche perché la menzogna si consuma come menzogna. Essa non ha più la possibilità di costruirsi un mondo fittizio, non ha più alcun materiale da travisare, è definitivamente esautorata. Ma questa morte della menzogna non significa la possibilità di un ritorno alla verità, quanto piuttosto la necessità di perseverare nella morte della menzogna... Chi invece è stato mentitore fino alla fine saprà sì che esiste una verità, che esiste un Dio trino, ma non possiederà mai tale verità come perfezionamento del proprio spirito; essa sarà per lui un qualcosa del tutto estraneo, di inaccessibile, un qualcosa che non lo perfezionerà in alcun modo. E poiché l'allontanamento da Dio è una bugia senza speranza, egli rimarrà permanentemente senza speranza », *ibid.*, p. 549 s. Nella spiegazione di Ap 22,11 si dice: « E ancora una volta si manifesta il rapporto particolare dell'Apocalisse col tempo. Questa proposizione non potrebbe collocarsi nel tempo del Signore, nel Vangelo. Nella sovratemporalità dell'Apocalisse il tempo terreno non gioca più alcun ruolo. Ciò racchiude però anche una minaccia; come se dicessimo a un bambino cattivo: « Continua pure! » e afferrassimo nello stesso tempo la verga. Tali parole possono spaventare molto più profondamente il bambino che se gli dicessimo: « Smettila, convertiti! ». La punizione viene vista in maniera del tutto diversa. Nel Vangelo essa è la possibilità minacciosa per il caso che uno non migliori. Nell'Apocalisse è punizione nell'eternità, punizione effettuata ». *Ibid.*, p. 613 s.

X
IL DIAVOLO

È chiaramente emerso dall'Apocalisse che il potere maligno è ben più che una entità che abbia origine dall'uomo o dalla sua storia; che esso anzi riesce a ridurre entrambi in sua balia, uomo e storia, e a trascinarli nel suo vortice; che il Male è dunque una potenza e più che umana, avversa a Dio, la quale ultimamente, poiché « ha cinto d'assedio l'accampamento dei santi e la città diletta » (Ap 20,9), può essere « divorata » (*kataphagein*) solo da un fuoco sceso dal cielo. Ciò è in armonia—per lasciare da parte l'Apocalisse—con quell'affermazione paolina secondo cui « la nostra battaglia non è contro creature fatte di carne e di sangue, ma... contro gli spiriti del male che stanno sotto il cielo » e che possono essere combattuti e vinti solo con l'armatura di Dio (Ef 6,12 ss.). E così, siamo posti anche di fronte alle potenze sataniche di cui parla il vangelo, che compaiono nella storia della salvezza solo là dove si manifesta sulla terra il « santo di Dio », in cui essi avvertono e riconoscono la vera potenza antisatanica (Mc 1,24). Ci vuole questo Santo, perché solo lui riesce, in quanto « più forte », a penetrare nella casa dell'uomo forte e a rapirgli i suoi beni (Mt 12,29). E se Gesù nell'inviare i suoi discepoli « conferisce loro il potere di scacciare i demoni » (Mc 3,15), è inoltre necessaria una preghiera perfetta rivolta a Dio, preghiera di cui i discepoli per il momento non

sono capaci (Mc 9,29; Mt 17,21).

Ci troviamo così confrontati al problema di una potenza misteriosa—che per l'uomo è una potenza superiore—la quale presenta in certo modo dei tratti « personali », che prendono forma proprio al cospetto della persona di Gesù. Diciamo anzitutto che la speranza teologica non può riguardare in alcun modo tale potenza misteriosa. L'ambito a cui si riferisce la redenzione del Figlio che si è fatto uomo è chiaramente l'umanità, e si dovrà convenire con Karl Barth quando dice che eventuali affermazioni sul destino della potenza satanica sono così marginali nel Nuovo Testamento, che in base a esse non si *può* costruire nessuna conseguente demonologia (il cono di luce della rivelazione ha il suo centro nell'uomo, al quale basta sapere che ai margini di tale cono, non più in piena luce, c'è veramente il satanico) e neppure si *deve* costruirla, poiché l'uomo non è chiamato a scrutare curiosamente le tenebre infernali ma a guardare con riconoscenza a Dio suo salvatore (KD III/3, pp. 608-623). Non si può invece, come già abbiamo chiarito in altra sede (*Teodrammatica* III, pp. 440 ss.), concordare con l'affermazione di Barth secondo la quale gli angeli non avrebbero avuto nessuna libertà di scelta, per cui il mito di una « caduta dell'angelo » sarebbe senz'altro da respingere. A tale teoria ho contrapposto la tesi di H. de Lubac, per la quale Dio non può creare un essere libero e al tempo stesso « fisso nel bene », ma appartiene piuttosto all'essenza di una libertà donata di poter scegliere il proprio valore supremo e ottenere così la sua originaria realizzazione[4]. Anche se l'angelo fosse stato creato perfetto nell'ordine della propria natura e orientato verso tutti i valori, avrebbe pur sempre mantenuto nei confronti di Dio soprannaturale la propria libertà di scelta. Per cui, la dottrina della caduta degli angeli, profondamente radicata in tut-

Surnaturel, Aubier, Paris 1946, parte II: *Esprit et Liberté*, pp. 187-321; il passo, purtroppo non ripreso, è forse quanto di più acuto possediamo di H. de Lubac. Nell'edizione italiana dell'*Opera Omnia* il passo di cui von Balthasar lamenta la perdita è ripreso in *Spirito e libertà*, Jaca Book, Milano 1979, pp. 103-270 (cfr. la breve introduzione dell'autore a p. 102). Cfr., nello stesso volume, la prima delle appendici: « Può esistere una volontà essenzialmente buona? », *ibid.*, pp. 273-281 [ndt].

ta la tradizione, non solo è plausibile, ma, se si riconosce l'esistenza del satanico, è addirittura inevitabile.

Un problema completamente diverso è quello di sapere fino a che punto il concetto di « persona » possa ancora adattarsi all'essere diabolico. La nozione di persona presuppone sempre un rapporto positivo a un'altra persona, una forma di simpatia o quanto meno di naturale inclinazione e partecipazione. Ma proprio questo non si può più affermare di un essere che si sia schierato totalmente e radicalmente contro Dio, l'Amore per essenza; cosicché si dovrebbe parlare, con J. Ratzinger, di una « non-persona » (*Un-Person*), della « disgregazione e del disfacimento dell'essenza di persona », perché è proprio del demonio « che egli si presenti senza volto, e che l'inconoscibilità sia la sua autentica forza »[2]. E. Brunner dice in modo del tutto analogo: « (Il demonio) agisce in maniera impersonale, anzi in modo tale da annullare addirittura la personalità »[3]. Karl Lehmann ha affrontato tutta la problematica fin nei dettagli[4] e arriva a una conclusione simile alle precedenti: dopo aver rifiutato una demonologia sistematica egli aggiunge « che il problema non può essere risolto con volgari espedienti illuministici, e che la grande tradizione filosofico-teologica circa tale questione non è affatto così ingenua come le si rimprovera di essere »[5]. Egli ha ragione di concludere, contro le teologie minimizzanti, con le pungenti parole di Kolakowski nel suo *Colloquio col diavolo*. Avrebbe potuto farlo anche con Ivan Karamazov.

Qui possiamo ancora una volta evocare, per chiudere, l'idea dell'« autoconsunzione » e precisamente (nel senso di H. Schauf) in quanto « autoconsunzione per l'eternità »; poiché il rivolgimento della persona, creata buona, contro il bene in assoluto, può oggettivamente essere definito come un volgersi della creatura contro

Abschied vom Teufel?, in: *Dogma und Verkündigung*, Weidel, München-Freiburg 1973, pp. 233-234.

3 *Dogmatik* II, p. 158.

Der Teufel—ein personales Wesen?, in W. Kasper und K. Lehmann, *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Grünewald 1978, pp. 71-98.

5 *Ibid.*, pp. 97-98.

se stessa, come la perversione pura e semplice. Laddove il salmo 8 (v. 27) dice di Dio: « cum perverso perverteris », questo « cum » può essere significativamente sostituito da « in »: colui che rifiuta irrevocabilmente il fuoco dell'amore divino, non può sperimentare questo fuoco che come fuoco divoratore. H.J. Kraus così commenta il versetto: « Chi vive entro gli ordinamenti dell'alleanza divina, proprio per questo vive nell'ambito di un potere salvifico. Chi invece disprezza Jahwè, esclude se stesso dalla sfera della salvezza » [6]. E A. Weiser: « A chi si è rivoltato e trasgredisce le regole dell'alleanza, Dio stesso appare rivoltato proprio nell'atto col quale fa valere il suo ordinamento nei confronti del disobbediente e compie il suo giudizio che consiste nell'abbandonare il peccatore al pervertimento della sua natura » [7].

[6] *Psalmen* I, Neukirchener Verlag, 1961², p. 147.

[7] *Die Psalmen* (Das Alte Testament Deutsch.), Göttingen 1966⁷, p. 130.

XI
GIUSTIZIA E MISERICORDIA

All'inizio di questo libro accennavamo al vano tentativo di una dogmatica intesa a circoscrivere e distinguere fra loro gli attributi divini, così da poter parlare di una pura giustizia senza riferimento alla misericordia; il primo ad opporsi energicamente a questo tentativo, con nostra sorpresa, fu proprio Agostino. I due seguenti versetti dei salmi devono essere veri entrambi: « Tutte le vie del Signore sono misericordia e verità » (Sal 25,10) e: « Giusto è il Signore in tutte le sue vie » (Sal 145,17). « Considerate la misericordia e la giustizia » dice Agostino. « Non dovete credere che in Dio possano essere in qualche modo separate. Possono dapprima apparire opposte fra loro, cosicché colui che è misericordioso trascurerebbe la giustizia, e chi si attiene assolutamente alla giustizia dimenticherebbe la misericordia. Ma Dio è onnipotente: non lascia che la giustizia svanisca nella misericordia, né la misericordia nel giusto giudizio »[1]. Seguendo Agostino, Bernardo ha potuto chiamare la giustizia e la misericordia i due piedi di Dio. « Si badi di non trascurare (l'orma) di nessuno dei due. Se il dolore per il peccato e il timore del giudizio ti trafiggono, allora hai sfiorato con le tue labbra le orme della verità e della giustizia. Se guardando alla

Enarr. in Ps. 32, al v. 5.

bontà divina e sperando nella remissione della colpa temperi il dolore e il timore, sappi che hai abbracciato anche il piede della misericordia. Poiché baciare l'uno senza baciare l'altro non serve: il ricordarsi semplicemente della giustizia getta nell'abisso della disperazione, e il lusingarsi illusoriamente della misericordia fa nascere una sicurezza perniciosa »[2]. Ma nell'immagine di Bernardo, le proprietà divine sembrano maggiormente collocarsi l'una accanto all'altra che non integrarsi reciprocamente.

Tale integrazione costituisce una istanza capitale in Anselmo, il quale è però consapevole della difficoltà dell'impresa. Già nel *Monologion* egli sa[3] che Dio è al di là di tutto il concepibile, sicché nel *Proslogion* egli giunge alla formula: « quo nihil maius cogitari possit » (c. 1), con il che tuttavia Dio rimane « quiddam maius quam cogitari possit » (c. 15). Dapprima si trova una via per unire le proprietà della giustizia e della misericordia divine, apparentemente separabili nei disegni della salvezza, ed è quella di farle derivare entrambe dalla « più profonda e più segreta sorgente della tua bontà » (c. 9) o « rettitudine ». « Se Tu sei misericordioso perché sommamente buono, sei però sommamente buono solo perché sei sommamente giusto; allora Tu sei veramente misericordioso perché sei sommamente giusto. Aiutami, o Dio giusto e misericordioso,... perché io possa anche comprendere quello che sto dicendo. La tua misericordia nasce dunque dalla tua giustizia? Tu dunque risparmi i cattivi per giustizia? ». Ma a questo punto il pensiero si smarrisce, poiché si imbatte nel macigno dell'inferno agostiniano. Per la giustizia devono mantenersi aperte entrambe le possibilità: quella di risparmiare e quella di (vendicativamente) punire: « Se Tu punisci i cattivi, ciò è giusto perché corrisponde alle loro azioni; ma se Tu risparmi i cattivi, ciò è ugualmente giusto, non perché sia conforme alle loro azioni ma perché è conforme alla tua bontà » (c. 10). Sicché alla fine la volontà divina deve diventare un concetto onnicomprensivo (« poiché solo è giusto ciò

In Cant. sermo 6.

[3] Forse ispirato da una frase delle *Confessioni*: « Nessun'anima poté o potrà mai pensare cosa che sia migliore di Te » (VII, 4, 6).

che Tu vuoi, e ingiusto ciò che Tu non vuoi »), e tutto svanire nella inconcepibilità di Dio: « Non c'è infatti alcun argomento che possa rendere comprensibile perché Tu, tra tutti i cattivi che si uguagliano, in base alla tua somma bontà salvi questi piuttosto che quelli, e in base alla tua somma giustizia condanni quelli piuttosto che questi » (c. 11).

Che Dio non possa essere misericordioso a scapito della sua giustizia non era difficile da mostrare, giacché perdonare a un peccatore senza che da parte di questo si ristabilisca un conveniente rapporto nei confronti di Dio, non sarebbe somma misericordia degna della divinità. Ma la domanda è se si possa provare anche il contrario, e cioè che Dio di fronte ai malvagi—sia che li risparmi, sia che li punisca—non può essere giusto se non è nel contempo anche misericordioso. Una tale prova, da quanto si è detto, il *Proslogion* non la può portare; il massimo che si può dire è: « melior est qui malis et puniendo et parcendo est bonus, quam qui puniendo tantum » (c. 9).

Ora alcuni hanno potuto osservare che il ragionamento qui interrotto prosegue nello scritto *Cur Deus Homo* composto molto più tardi, volgendo a una soluzione che non poteva essere trovata altrimenti che nella croce del Figlio. Hans-Jürgen Verweyen in un breve e denso saggio[4] ha mostrato come il « debitum » verso Dio, che il peccatore gli rifiuta, non sia altro che la « rectitudo voluntatis », la quale è presente allorquando la creatura, quale Imago Trinitatis nel Figlio di Dio nel quale è creata, andando al di là di se stessa vive totalmente per Dio. Se non lo fa, subentra nella creazione « un punto oscuro » che apparentemente nulla può rendere nuovamente luminoso. E nondimeno c'è una via d'uscita, ed è che Dio nella sua infinita bontà appaia in una libertà finita, e in tale condizione non solo consacri a Dio quella vita e quella morte che a Lui sono comunque dovute, ma muoia di una morte che accolga e soffra in sé quel punto oscuro, e così « con un sovrappiù di mortalità divori

[4] *Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury*, in IKZ Communio 14 (gennaio 1985), pp. 52-55.

dall'interno tutta la nostra morte ». « È questo il solo modo in cui la misericordia divina possa restaurare quella giustizia che la nostra libertà finita ha violato ».

Michel Corbin S.J. va ancora più lontano, percorrendo tuttavia la stessa strada[5]. Egli situa le argomentazioni di Anselmo sotto il principio brevemente formulato da Tommaso: « Hoc fuit abundantioris misericordiae (quando Deus satisfactorem dedit Filium suum) quam si peccata sine satisfactione dimisisset »[6]. Si tratta ora di mostrare che Dio non può salvare l'umanità in virtù della semplice misericordia senza riferimento alla giustizia. « Una simile salvezza sarebbe meno grande di quella che possiamo cogliere alla lettura della Bibbia » e non corrisponderebbe perciò al concetto di Dio: « id quo maius cogitari nequit ». Ma al cospetto della croce noi comprendiamo: « Per quanto riguarda la misericordia di Dio, che nel considerare la sua giustizia e la colpa dell'uomo ti pareva eclissata, ora l'abbiamo trovata così grande e così in armonia (*concors*) con la giustizia, che non può essere pensata né più grande né più giusta »[7]. L'identità tra misericordia e giustizia non viene raggiunta semplicemente nella morte di Cristo in quanto tale, anche se per l'uomo non c'è « nulla di più amaro e di più penoso »[8] della morte, ma anzitutto attraverso l'offerta fatta dal Padre « al peccatore destinato agli eterni tormenti »: « Prendi il mio unico Figlio e consegna(me)lo al posto tuo ». E lo stesso Figlio dice: « Prendimi e riscattati »[9]. Il che naturalmente dice nello stesso tempo che il Figlio muore abbandonato da Dio o che « viene trattato da peccato », secondo l'espressione di Paolo (2 Cor 5,21).

Nella sua *Kirchliche Dogmatik* II/1 (1940), K. Barth estende

Nul n'a plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Essai sur la signification de l'« unum argumentum » du « Proslogion ». Congrès anselmien, Université de Villanova, 16-21 settembre 1985 (manoscritto ancora inedito).

6 *S. Th.* III, 46, 2 ad 3.

7 *Cur Deus Homo* II, 20 (Schmitt II, p. 131).

8 *Ibid.* II, 11 (Schmitt II, p. 111).

9 *Ibid.* II, 10 (Schmitt II, pp. 131-132).

ulteriormente l'argomento introdotto da Anselmo[10]. E giustamente, poiché anche Anselmo, per quanto cerchi di pensare metodicamente « ex rationibus necessariis », riceve la sua materia dalla fede: da dove avrebbe egli appreso che tutte le vie del Signore sono giustizia e misericordia, se non dai versetti dei salmi da lui citati? Da questa identità tra la giustizia divina e la divina misericordia Barth viene condotto al centro della sua aspirazione teologica; ma allora—come già osservato—basta solo un altro piccolo passo (Cristo condannato per tutti affinché tutti i dannati giungano alla salvezza) per arrivare pericolosamente in vicinanza della *apokatastasis panton*, dove noi non vogliamo seguirlo.

Meglio seguire la via dell'Aquinate, che nella sua *quaestio* « Della giustizia e della misericordia di Dio » (*S. Th.* I, 27) medita anche sulle parole di Anselmo: « Se Tu punisci i cattivi sei giusto, perché è questo che spetta ai loro demeriti; ma se Tu risparmi i cattivi sei (ugualmente) giusto, perché è conforme alla tua bontà » (*Proslogion* 10). Ma tra il demerito della creatura e la bontà di Dio non regna un equilibrio, cosicché nei riguardi della creatura la giustizia divina è subordinata alla divina misericordia; anzi essa deve essere addirittura un *modo* di questa misericordia. Il fatto poi che esista qualcosa come il mondo e l'uomo, non lo si deve affatto alla giustizia, bensì unicamente alla bontà di Dio, e solo quando l'infinita liberalità di Dio si compiace di creare qualcosa al di fuori della realtà divina, entrano in gioco dei punti di vista come « giustizia, liberalità e misericordia »: nella misura in cui Dio concede alle creature ciò che loro spetta, egli è giusto; nella misura in cui lo con-

[10] KD II/2: *Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit*: pp. 413-457. Se si deve mantenere tale identità, e se Dio è chiamato « un fuoco divoratore » (Dt 4,24; Is 33,14; Eb 12,29), allora non occorre nessun altro fuoco se non l'ardente amore-giustizia di Dio per divorare il peccatore che con odio e definitivamente contrasta questa fiamma, fintanto che persiste. Ma con ciò resta ancora una volta giustificata la dottrina—chiaramente enunciata nelle *Confessioni* di Agostino (I,12,19) e di qui passata nella tradizione—secondo la quale la colpa contiene già in sé il proprio castigo—il che, come abbiamo già detto altrove (*Teodrammatica* V, pp. 249 ss.), non esclude che ciò avvenga all'interno del giudizio divino.

cede loro non per il proprio vantaggio ma per pura bontà, Egli è generoso; e nella misura in cui le perfezioni concesse da Dio alle cose superano ogni manchevolezza, Egli opera con misericordia (a 3). Possiamo considerare ciò in modo ancor più differenziato: a ciascuno è dovuto ciò che gli compete, e precisamente ciò che gli compete in base a una interna necessità. Nella creatura, questo debito può estendersi in due direzioni: in primo luogo verso il creato (come la parte è ordinata al tutto, ogni cosa è ordinata al suo fine), ma poi ogni cosa creata è ordinata a Dio. Con ciò possiamo qui parlare di una duplice obbligazione: Dio deve alla creatura ciò che è conforme alla Sua sapienza e alla Sua volontà e che consente così che si manifesti la sua bontà; in questo senso la giustizia di Dio è un'espressione di quello che a lui stesso si addice (*decentia*), per cui Egli accorda a se stesso ciò che a se stesso deve. D'altro canto, Egli deve alla creatura ciò che a questa si addice, per esempio all'uomo, che abbia le mani, o che gli animali siano a lui soggetti. *Ma questa seconda obbligazione dipende dalla prima.* Poiché se Dio dà a una creatura ciò che le è dovuto, non per questo Egli assume la figura di debitore, giacché non Lui è ordinato alle creature, ma anzi queste sono ordinate a Lui. Il fatto poi che esse siano, e che siano così come sono, non lo devono alla giustizia, bensì esclusivamente alla bontà e alla liberalità di Dio (a 1 ad 3), cosicché la sua giustizia—sia nei riguardi di se stesso, sia verso le creature—va vista come un modo della sua bontà. « L'operare della giustizia divina presuppone sempre l'operare della misericordia e si fonda in essa ». A un ente può essere dovuto alcunché, solo sulla base di qualcosa di preesistente: all'uomo le mani perché egli ha un'anima razionale, ma egli possiede l'anima razionale perché è uomo, e poiché la catena non può estendersi all'infinito, l'ultima maglia sta nell'affermazione: l'uomo in quanto tale deve se stesso unicamente alla bontà divina. « Così in ogni opera di Dio la misericordia appare come la prima radice », e poiché le prime cause sono quelle che più potentemente permangono negli effetti, per questo « Dio per la sovrabbondanza della sua bontà elargisce alla creatura con maggior liberalità di quanto lo richieda l'interno equilibrio di questa. Poiché per salvaguardare l'ordine della giustizia basterebbe di meno di

quanto viene concesso dalla bontà divina, la quale eccede ogni proporzione interna della creatura » (a 4).

Possiamo chiudere questo saggio con un testo di Josef Pieper che riconduce la problematica di quest'ultimo capitolo al tema del titolo: « L'“antitesi' tra giustizia divina e divina misericordia è per così dire superata (*aufgehoben*) nella speranza teologale, non tanto 'teoreticamente', quanto piuttosto esistenzialmente: la speranza soprannaturale è l'adeguata risposta esistenziale dell'uomo alla realtà di queste proprietà divine, contrastanti dal punto di vista umano. Chi guarda solo alla giustizia divina ha altrettanto pochi motivi per sperare di chi vede unicamente la sua misericordia: entrambi finiscono con lo scadere nell'assenza della speranza, l'uno nella disperazione, l'altro nella presunzione. Solo la speranza renderà giustizia alla realtà divina che trascende tutte le contraddizioni, la cui misericordia è la sua giustizia, e la cui giustizia è la sua misericordia » [11].

[11] *Ueber die Hoffnung*, Hegner, Leipzig 1935, p. 73; trad. it., *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 1965, p. 51 (con qualche modifica).

Appendice
APOCATASTASI

1. Il campo terminologico

Il termine « apokatastasis » lo si incontra solo una volta nella Bibbia, in At 3,21, nella predica al Tempio di Pietro, che spiega ai Giudei che Dio invierà loro, se fanno penitenza, il « Messia predestinato, che deve essere accolto nel cielo fino ai tempi della *apokatastasis panton*, di cui Dio ha parlato sin dall'antichità per bocca dei suoi santi Profeti ». Due traduzioni sono possibili: « Fino al tempo della restaurazione di tutte le cose, di cui Dio ha parlato » oppure « fino a che sia verificato tutto ciò di cui Dio ha parlato per mezzo dei suoi profeti » [1].

La prima traduzione si accorda col significato fondamentale del termine « restaurazione ». Nella lingua greca profana viene impiegato 1. in campo medico: ristabilimento della salute. 2. in campo giuridico: rilascio di ostaggi affinché tornino alla loro patria, 3. in campo politico: rifondazione dell'antico ordinamento statale, 4. in campo astronomico: raggiungimento della medesima posizione dei pianeti, cosa che coincide col compimento di un « grande anno », e a partire di qui 5. in senso filosofico-cosmologico: ritorno di un

Oepke, « Apokatastasis », in *ThWNT* I, 390.

periodo del mondo, concetto che fu sviluppato soprattutto dagli Stoici: col raggiungimento dell'identica posizione dei pianeti avviene l'incendio e la nuova formazione del mondo, il cui ciclo ricomincia identicamente da principio (« Ritorno del sempre uguale »). Notiamo che presso Giamblico nell'incendio del mondo « non rimane la più piccola parte di male », « tutto è allora di nuovo ragionevole e saggio ». Nel Neoplatonismo tutto, anche l'anima, scaturisce dall'Uno divino, fino al punto in cui inizia il rivolgimento e la risalita verso Dio[2]. In questo significato fondamentale del termine domina chiaramente una rappresentazione *ciclica*: la mèta è il rinnovato raggiungimento dell'inizio; Origene esprime questa veduta nell'affermazione fondamentale: « semper similis est finis initiis »[3].

Ma la seconda traduzione del luogo citato negli Atti degli Apostoli si fa preferire, poiché mette in luce meglio il contesto del discorso: « Dio ha adempiuto così ciò che aveva annunziato per bocca di tutti i suoi profeti, che cioè il suo Cristo sarebbe morto » (v. 18), per questo si deve far penitenza (v. 19), « affinché possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi quello che egli aveva per voi predestinato come Messia (20) che deve essere accolto nel cielo fino a quando si verificherà tutto ciò di cui Dio ha parlato sin dai lontani inizi per bocca dei suoi santi profeti » (v. 21); dopo di che in primo luogo viene citato il grande preannuncio del Messia da parte di Mosè (22-23), e poi si parla di tutti i profeti a partire da Samuele (24), e infine del patto con Abramo (v. 25). Qui sembra dunque dominare una rappresentazione *lineare*: la linea temporale che va dalle antiche origini ad Abramo, Mosè, Samuele e a tutti i profeti sino a Gesù, con il quale si dà la sicura attesa del conclusivo Regno messianico, dei « tempi della consolazione » e dell'adempimento di tutte le promesse.

Ma se andiamo a vedere le cose più da vicino, questa interpretazione lineare-storica non può venir accuratamente separata dalla

Documentazione dettagliata in Chr. Lenz, « Apokatastasis », in RAC I, 510-516.

3 *Peri Archon* I,6,2.

prima, ciclica. Il verbo *apokatistemi*, presente nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, rinvia ad una « restaurazione » di Israele nei suoi possedimenti, nella sua terra, e ciò tanto più a partire dall'esilio, con crescente indirizzo messianico, e sul presupposto di una conversione del popolo. Qui diventa importante la figura di Elia, che deve preparare e guidare questa restaurazione (Malachia 3,24; Sir 48,10, dove si parla della riconciliazione dei padri e dei figli, ma soprattutto del ristabilimento delle dodici tribù di Israele); Gesù stesso interpreterà questa figura applicandola a Giovanni Battista (Mt 11,14)[4]. Il significato ciclico risuona anche nella domanda dei discepoli al Risorto: « Quando ristabilirai il Regno di Israele (*apokathistàneis*)? » (At 1,6).

Se gettiamo uno sguardo panoramico sulla teologia della storia in tutta la Bibbia, potremo constatare che c'è sì un'estensione temporale lineare che va dal racconto della creazione al patto con Noè e con Abramo fino a Mosè, Davide e ai Profeti, fino a Gesù, al tempo della Chiesa e al tempo finale apocalittico (secondo Cullmann[5] è questo il decisivo concetto biblico di tempo, in contrapposizione con quello ciclico tipico delle concezioni non cristiane), ma che lo schema lineare viene in modo molteplice e crescente affiancato e trasformato da una riflessione sul ritorno, sulla restaurazione, sul ripristino del principio. Nel Vecchio Testamento, come abbiamo mostrato, nella crescente attesa di una restaurazione tanto politica quanto morale dell'originaria integrità e purezza del Patto[6] e questo, come Heinrich Groß ha mostrato, in connessione con il tipo di speranza tipico dell'antico Oriente, nell'attesa anche di

[4] Rappresentazione dettagliata del ruolo attribuito ad Elia (realizzazione dell'apocatastasi, sommo sacerdote del tempo finale, soccorritore nei momenti di bisogno—cfr. Mt 27,47.49—forse perfino una sofferenza espiatrice) in J. Jeremias, « El(e)jas », in *ThWNT* II, 930-943.

[5] O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1946; tr. it.: *Cristo e il tempo*, Edizioni Dehoniane, Bologna; criticamente su di lui W. Krek, *Die Zukunft des Gekommenen*, Monaco 1966, pp. 25-39, 209-213.

[6] E.L. Dietrich, *Die letzte Wiederherstellung bei den Propheten*, Giessen 1925.

una eterna e generale pace mondiale [7]. E quanto più avanza la riflessione teologica sull'evento Cristo, tanto più la linea promessa-adempimento viene per così dire circondata da un momento ciclico. Il movimento del Gesù giovanneo è un puro circolo: « Io sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo, ora lascio il mondo e faccio ritorno al Padre » (Gv 16,28). E quanto più l'uscita dal Padre viene intesa in senso atemporale-eterno e quanto più l'eterno piano di Dio include per grazia l'umanità prossima a venir creata all'interno di questa eterna nascita da Dio (Ef 1,4-6), tanto più a questo Alfa nel piano di Dio corrisponde l'Omega della sua totale realizzazione. E ciò non scotisticamente in una pura e semplice idealità, ma proprio passando attraverso la redenzione del mondo nel sangue espiatorio di Cristo (Ef 1,7; Col 1,20; Eb 9,11-14). L'agnello sgozzato, senza macchia, è « prescelto » « già prima della creazione del mondo, ma apparso solo alla fine dei tempi » (1 Pt 1,19-20). Pienamente richiuso è il cerchio in Rm 8,30: predestinazione-vocazione-giustificazione-glorificazione, ove in nessun caso si può pensare ad una doppia predestinazione.

Guardiamo ora brevemente alla Patristica, per delineare il rapporto in essa presente tra comprensione ciclica e lineare dell'apocatastasi.

Puramente ciclici sono i sistemi della Gnosi: all'inizio la totalità di ogni ente insieme con la pienezza di Dio, poi caduta del mondo, con il sorgere della materia, indi apparizione del redentore, che riconduce nella pienezza divina ciò che ne era caduto fuori. Certo con significativa graduazione: gli uomini spirituali e veri gnostici fanno ritorno nella regione più elevata, gli ilici, cioè quelli che restano attaccati alle cose materiali, e il demiurgo, il creatore della materia, solo in una regione subordinata. Logicamente il legame tra il Vecchio Testamento, che penserebbe in termini materialistici, e il Nuovo Testamento viene lacerato (Marcione), ovverossia la sequenza storico-lineare viene negata.

[7] *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im Alten Testament*, Trier 1956.

Di contro a ciò sta la dura reazione di Ireneo: la carne è creata da Dio e buona, l'Antico Testamento è la storia previa all'incarnazione del Logos nel Nuovo. La sequenza lineare domina chiaramente, in essa ha luogo la caduta del peccato: l'uomo appena creato è ancora incapace di sostenere tutto il peso di gloria dell'amore di Dio, egli deve fare la « esperienza » (*peira*) del male, per essere finalmente maturo, condurre un'esistenza nella carne nella sequela e pervenire al compimento attraverso l'Eucarestia e la Resurrezione. Notiamo che in questa visione lineare il peccato può venire inteso come mezzo di educazione. Ma Ireneo parla però anche di una ricapitolazione (*anakefalaiosis*) di tutto il male alla fine del tempo del mondo nell'Anticristo, affinché « ogni potenza del male radunata possa venir gettata nello stagno di fuoco » (Adv. Haer. v 29,2).

A partire di qui emerge ora (tanto più se si tenta ad Alessandria di riguadagnare l'elemento cristiano nell'immagine del mondo ciclica della Gnosi ad una teologia genuinamente neotestamentaria, dunque in Clemente e in Origene), la questione di che cosa ne sarà, al ritorno del mondo in Dio, del male che in Alfa era assente ma che in Omega ineludibilmente appare. Questa questione ha occupato intensamente i Padri sino ad Agostino; noi ci volgeremo ad essa nella seconda parte di questo studio. Chiediamoci ora dapprima lo schema veterotestamentario ciclico, che contiene in sé quello veterotestamentario e quello lineare di Ireneo, poté essere teologicamente-speculativamente padroneggiato.

In termini schematici si delineano tre tentativi di soluzione.

Il primo è quello di Origene, che senza rinunciare all'idea di creazione, si appropria dello schema platonico-gnostico. Origene intenzionalmente parla solo a grandi linee, a tentoni, tentativamente (*gymnastikòs*), le sue affermazioni non possono venir rese grossolanamente. L'uomo è dapprima creato presso Dio, non privo di corpo (come per lo più si dice), bensì con un corpo fine, spirituale[8], come *immagine* di Dio, che in libertà dovrebbe svilupparsi verso la *somiglianza*[9], dapprima ancora indipendentemente dal sesso—se

Peri Archon I,6,4; III,6,9.

[9] *Ibid.*, III,6,1; *De Orat.* 27,2; *C. Cels.* 4,30; *Ez. hom.* 13,2.

viene detto « maschio e femmina li creò e li benedisse, dicendo: crescete e moltiplicatevi », questo è in previsione di ciò che verrà dopo (*praeveniens quod futurum erat*)[10]. Solo allorché l'uomo si allontanò colpevolmente da Dio e si volse a ciò che è materiale, il suo corpo si condensò e iniziò la riproduzione per via sessuale. Uno dei prìncipi degli angeli era caduto e divenne il serpente tentatore. Il destino dell'umanità è però—così dice Origene come primo, e non invece Agostino o Bernardo—quello di assumere nel Regno di Dio, abilitati dall'opera di redenzione del Logos nella redenzione, il posto degli angeli decaduti[11]. Dunque un'apocatastasi intesa in senso prevalentemente ciclico: caduta verticale da Dio e risalita verso di Lui[12]. Con il capovolgimento della rozza materialità nello spiritualizzato corpo di resurrezione scompare anche tutto il male.

Il secondo schema, progettato da Gregorio di Nissa, si distingue solo un po' dal primo. Ma egli lascia cadere la distinzione tra le due forme di materialità, i progenitori hanno nel Giardino terrestre fondamentalmente già il medesimo corpo nostro. Tuttavia anche per Gregorio la maniera di riprodursi simile a quella degli animali comincia solo dopo la cacciata dall'Eden, ma Dio, in previsione della caduta del peccato, ha dato loro sin da principio i contrassegni della sessualità, che però (come in Origene) non sarebbero stati usati nella maniera di riprodursi edenica, a noi sconosciuta[13]. La razza umana che doveva essere generata dai lombi di Adamo è temporale e perciò limitata, è destinata attraverso la resurrezione al ritorno nella condizione paradisiaca. Siamo qui di fronte ad una strana commistione di apocatastasi ciclica e lineare: come se Ireneo fosse immesso in Origene; tuttavia i conti non tornano del tutto, poiché i risorti non abbisognano più dei contrasse-

[10] *Gen. hom.* 1,14.

[11] *Ez. hom.* 13,2.

[12] Corretta esposizione in Georg Bürke, « Des Origenes Lehre vom Urstand », in *ZkathTh* 72 (1950) 1-39.

[13] *De hominis opificio*, c. 22.

gni sessuali corporei [14]. Si può già indovinare come Gregorio risolverà la questione della scomparsa del male: come tutto lo sviluppo materiale storico è finito, così lo è anche il male, al contrario dell'infinitezza del bene.

Un terzo schema, che vuole superare i pericoli dell'origenismo e allo stesso tempo conservare le sue geniali intuizioni, si trova presso Massimo il Confessore. Anch'egli pensa in termini espressamente ciclici, ma l'Alfa da cui egli parte non è una condizione prenatale dell'uomo presso Dio (che egli rifiuta decisamente), bensì l'idea che Dio ha di ogni ente, dunque anche di ogni uomo da creare. Una condizione paradisiaca è praticamente esclusa, poiché l'uomo, appena creato, cade e si allontana da Dio. Così abbiamo una storia del mondo lineare, alla maniera di Ireneo, ma Cristo, il Dio-uomo, ci mostra l'idea originaria e ce la conferisce nella nascita da Dio che avviene dall'acqua e dallo Spirito, cosicché la via verso la perfezione è oramai il tendere verso la nostra idea presente in Dio, « la salita (*ànodon*) e la restaurazione (*apokatastasis*) » va « verso l'idea divina (*logos*) secondo cui fummo creati » [15]. Dunque si tratta qui di una divinizzazione dell'uomo comunicata da Cristo, la quale, come dice Massimo, ha luogo nella misura in cui Dio si fa uomo [16].

Sarebbe allettante seguire ulteriormente la storia di questi tre schemi. Partendo dall'ultimo perverremmo attraverso Scoto Eriugena fino a Eckhart, per il quale la vera realtà dell'uomo è identica con l'idea divina (che essenzialmente è Dio), e poi fino al cristomonismo di Blondel e Teilhard de Chardin. Ma preme alle porte la

[14] Osservazioni più precise nel mio *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Parigi 1942, 29-60. Gregorio è consapevole del paradosso del suo tentativo: « Persino quello che nell'uomo appare come una condizione contraddittoria (...) deve essere condotto ad una necessaria conseguenza ordinata, sia sulla base della dottrina scritturistica sia sulla base di conclusioni razionali » (*De hominis opificio*, proemium).

[15] *Ambiguorum Liber*, 7 (PG 91, 1080 C).

[16] *Ibid.*, 1084 C.

questione fondamentale, che oramai sarà da trattare nella seconda parte.

2. *Gli atteggiamenti possibili*

Il Nuovo Testamento contiene affermazioni che acutizzano ancor più il duplice esito delle disposizioni giudiziali del Vecchio Testamento: non si tratta solo di riprovazione, di annientamento dei nemici e degli empi, bensì espressamente del « fuoco eterno, preparato per il Diavolo e i suoi seguaci » (Mt 25,41), del peccato contro lo Spirito, che « né in questo secolo, né in quello futuro sarà perdonato » (Mt 12,32), di un definitivo « Non vi conosco » (Mt 25,12), anzi « Non vi ho mai conosciuto » (Mt 7,23). Accanto a queste ed altre parole, che parlano « inequivocabilmente di un doppio esito, di salvezza e riprovazione », stanno le altrettanto numerose affermazioni che trattano della sovrabbondanza della Grazia rispetto al peccato (Rm 5,17), della misericordia per tutti, Gentili, Giudei e Cristiani (Rm 11,32), della ricapitolazione, *anakefalaiosis*, di tutti in Cristo (Ef 1,10).

Il nostro compito non deve qui consistere nel tentativo di costringere dentro uno schema speculativo quelle citazioni che biblicamente non sono conciliabili, bensì di descrivere gli atteggiamenti che sono stati assunti nella storia della teologia e della riflessione sul dato neotestamentario. Nessuno di questi tentativi andò avanti spensieratamente, in tutti (anche in quelli che non si possono seguire) si percepisce il senso di rispetto davanti al mistero. Tutti però devono porsi davanti al concetto di un'apocatastasi intesa primariamente in senso ciclico, tuttavia senza distogliersi, superiori o indifferenti, dalla terribile idea che fratelli e sorelle di Cristo, che il Padre creò per lui e per i quali egli è morto in espiazione possano, anziché raggiungere la loro predelineata mèta in Dio, andare eternamente perduti e dunque non solo cadere semplicemente in tormenti senza fine, bensì addirittura mandare in fallimento l'universale piano salvifico di Dio. Ogni sincero credente che ascolti la parola della Scrittura deve apertamente porsi di fronte a questa

estrema minaccia, anche se non vi si può per nulla assuefare. Egli non può distogliere lo sguardo da ciò, non può né per se stesso né per qualsiasi altro uomo col quale egli in Cristo è solidale cavarsela a buon mercato facendo finta di non vedere questa minaccia.

1) I primi secoli forniscono l'impostazione per una prima decisione. La méta di Dio deve venir raggiunta, al di là di tutte le opposizioni che si innalzano. Accanto a Clemente, Origene, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Evagrio Pontico stanno gli antiocheni Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, i siri Stefano Bar Sudaile e Isacco di Ninive[16a], a mio avviso anche Massimo Confessore, e sicuramente Scoto Eriugena. Da ulteriori seguaci in tempi successivi sino ad oggi vogliamo ora prescindere. Questo primo atteggiamento lo si comprende nel modo migliore partendo dalle parole di Giovanni: « In questo è compiuto l'amore in noi, che abbiamo fiducia per il giorno del Giudizio (...) Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia ogni timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore » (1 Gv 4,17-18). Precisamente qui si situa la distinzione di Clemente di Alessandria tra lo *gnostikòs*, come colui che è perfetto nell'amore di Dio, e i non ancora perfetti (Origene li chiama *aploùsteroi*), quelli che non sono ancora stabili né moralmente né spiritualmente. Lo *gnostikòs* sa, secondo Clemente, che « per mezzo del Signore tutte le cose in generale come in particolare sono orientate alla salvezza di tutto quanto », mentre « quelli ancora induriti nel proprio male vengono costretti alla penitenza per mezzo dei necessari castighi (...) Degli altri però voglio tacere »[17]. Questo tacere non lo ha mantenuto Origene nella sua opera giovanile, ma egli ha espressamente detto di parlare di questo argomento solo tentativamente (*gymnastikòs*); in opere posteriori egli tratta della teoria dell'apocatastasi solo per accenni, poiché essa non è adatta per la predicazione pubblica davanti a gente non ancora consolidata nella fede[18]. Il suo atteggiamento è da far derivare non tanto da un « mi-

[16a] Cfr. la sua trattazione sulla geenna (Oxf. Bodl. syr. e 7).

[17] *Stròmata*, VII, 12,2 fino a 13,1 (BDK Clemens vol. V, 18-19).

[18] E.R. Redepenning, *Origenes* (1841) I, 339 s.; II, 244.

stico tacere » le verità più elevate, come era tipico dei filosofi greci (O. Casel)[19], quanto piuttosto dall'affermazione di Paolo rapito nel terzo cielo, che « percepisce parole indicibili, che un uomo non *ha il permesso* di pronunciare », né lo *può*. Entrambe le traduzioni di *ouk exòn* sono possibili; il problema diverrà importante più tardi, allorché Dionigi Areopagita insisterà così fortemente sull'impossibilità di esprimere ciò che è divino in concetti umani. Ma presso gli Alessandrini e i Cappadoci ha dapprima sicuramente il sopravvento il *non-aver-il-permesso*[20]. Origene dice che egli non può affidare a coloro che sono ancora troppo umani le parole indicibili, non può rispondere loro nero su bianco, poiché anche Paolo « affidò a quanto pare simili cose solo a quelli che non ragionano in maniera semplicemente umana, ad un Timoteo, ad un Luca »[21]. Timoteo poteva allora andare ad attingere alla medesima sorgente di Paolo[22]. Ci si ingannerebbe però profondamente se si volesse far dire ad Origene che i perfetti possono sapere che tutto andrà bene, mentre i cristiani comuni dovrebbero invece conservare il timore dell'inferno. Si deve qui osservare che già per gli Apologisti Dio soltanto è immortale e del tutto sovratemporale, che si deve partecipare di Lui per grazia per divenirlo a nostra volta; che dunque, quando Origene parla di « punizioni secolari », queste possono avere un termine dopo lunghissimi « secoli » (o « eoni »), poiché non

[19] Odo Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystica*, Giessen 1919. Questo silenzio viene considerato da Casel espressamente come grado previo all'apofatismo dei misteri cristiani (cfr. la prefazione). Per i Padri potrebbe essere stata importante l'affermazione di Filone (*ibid.*, 72-86). La sua idea di fondo è secondo Casel quella che la verità divina non abbisogna di alcun velamento esterno, artificiale, « ma si difende da sé davanti agli occhi dei profani e lascia gustare la sua bellezza solo a quelli che ne sono degni » (*ibid.*, 83). Che in Clemente il silenzio sia una citazione dall'Agamennone di Eschilo (36) (la sentinella saluta il re al ritorno, ma vuol tacere circa la situazione nella sua casa) sembra poco verosimile.

[20] Corrispondentemente a Mt 12,4; At 2,29. Cfr. 1 Cor 6,12: « Tutto mi è lecito, ma non tutto mi giova ».

[21] *In Jos. hom.* 23,4 (VII 447,3).

[22] Fram. su 1 Cor 11, *JTS* IX (1907-1908) 440 in H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, DDB, Parigi 1959, 116.

sono divine. Il silenzio sull'apocatastasi ha in lui un altro motivo, che ci conduce ad affrontare il secondo atteggiamento, la seconda posizione nei confronti dell'apocatastasi.

2) La seconda posizione, il secondo atteggiamento, parimenti sostenuta da Origene, e posta in luce da Henri de Lubac [23], prende le mosse da 1 Cor 2,9: se in nessun cuore è mai penetrato quello che Dio ha preparato per coloro che lo amano, non si deve forse allora dire la stessa cosa delle punizioni che sono da attendere nell'aldilà? E se secondo 1 Cor 3,12-15 tutti devono arrivare a Dio passando attraverso il fuoco, e tutto ciò che in essi è « legno, paglia e fieno », deve bruciare affinché essi stessi, passando attraverso questo incendio, « siano salvati », chi può misurare la spaventosità di questa « ordalia »? « Il mistero di questa citazione biblica deve restare nascosto, affinché la grande massa non perda il coraggio (...) O dove si potrebbe trovare un Paolo che dica: 'È meglio essere sciolto dal corpo ed essere presso Cristo'? Io perlomeno non ce la faccio a parlare così, poiché lo so: se muoio, il mio legno deve essere bruciato in me. Io ho usato il legno delle cattive parole, il legno della smoderatezza, il legno della disonestà ed innumerevoli altri legni per la mia costruzione. Vedi, tutto questo rimane celato alla gran massa dei fedeli, ed è bene così, e ciascuno di noi ritiene che egli, che non ha praticato nessun servizio agli idoli e nessuna incontinenza—fossimo almeno puri da questo!—al suo congedo da questa vita è già salvato » [24]. Origene insiste sul fatto che l'inizio e la fine delle cose ci rimangono nascosti, noi conosciamo solamente una certa parte mediana [25]. Il fuoco che ci attende, Origene lo chia-

[23] « *Tu m'as trompé, Seigneur* », Le commentaire d'Origène sur Jérémie xx,7, Lione 1950; per quanto segue cfr. anche il mio piccolo volume *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Schwabenverlag, Ostfilden 1987. Aggiungiamo, infine, ancora un testo del cardinal Daniélou: « Dieu ne mettra personne en enfer, mais certains s'y précipiterons d'eux-mêmes, plutôt que de devoir quelque chose à Dieu », *Bulletin des Amis du Card. Daniélou* 14, aprile 1988, p. 49.

[24] *In Jer. hom.* xx (19) 3; cfr. *Dialogo con Eracleide* (ed. Scherer *SC* 142) 3-16.

[25] *In Is. hom.* 4,1.

ma, sulla scia di Clemente, un fuoco « intellettuale », spirituale; esso è, secondo le parole del Battista, che battezza in acqua, il Battesimo in fuoco e spirito. Lo Spirito lo abbiamo ottenuto a Pentecoste, ma il fuoco ci attende dopo la morte; il Signore « starà in una corrente di fuoco, tenendo in mano la spada fiammeggiante », che impediva di ritornare nel Giardino terrestre [26]. Poiché nessun'anima è del tutto pura e « tutti hanno bisogno di purificazione », di una purificazione che è « misteriosa e indicibile » [27] Jos. A. Fischer può dire a ragione: il semplice fedele « nel suo non sapere si trova in condizione migliore che Origene nel suo sapere » [28]. Così nel « Contra Celsum » egli può scrivere: « Ciò che si potrebbe dire su questa questione non può essere diffuso apertamente davanti a tutti e non è qui il luogo per parlarne. È addirittura pericoloso mettere simili cose per iscritto. La maggior parte dei cristiani è sufficiente che sappiano che i peccatori vengono puniti. Andare al di là di questo non è utile per gente che a mala pena può venir trattenuta dal compiere il male e dalle colpe che ne derivano incutendo loro il sano timore delle punizioni secolari [29]. Allo stesso modo il chirurgo tiene il suo bisturi nascosto al paziente allorché viene il momento di compiere un'operazione chirurgica [30]. Ma purificati, bruciati, bisogna esserlo, « o vuoi forse tu col tuo legno, paglia e fieno, entrare nel santuario, per sporcare il regno di Dio? ». Ricordati « che il nostro Dio viene chiamato un fuoco divorante »; egli non divora « ciò che fu creato a sua immagine e

[26] *In Luc. hom.* 24 (IX 158). Due omelie più avanti, Origene ritorna sul tema: « Il battesimo in spirito e fuoco viene riferito a Dio, che è uno spirito, ma anche un fuoco divorante », *In Luc hom.* 26 (IX 164). Il « fuoco ragionevole » viene nominato da Clemente, *Strom.* VII 34,4; *Paed.* III 44,2; Origene impiega questo concetto anche in *De Orat.* 29,15; Minucio Felice nell'*Ottavio* (« sapiens ignis »). Cfr. H.-J. Horn, « Ignis aeternus: une interprétation morale du feu éternel chez Origène », in *REG* 82 (1969) 76-88.

[27] *In Num. hom.* 25,6; cfr. *In Ex. hom.* 6,4.

[28] *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, Monaco 1954, p. 301.

[29] C. Cels. VI, 26 (*SC* 3, 242-244).

[30] *In Jer hom.* XX (19) 3. Per l'escatologia origeniana non ha senso distinguere tra fuoco del purgatorio e fuoco del giudizio escatologico.

somiglianza, non divora la sua creatura, opera del suo atto creatore, ma brucia invece quello che di sbagliato noi vi abbiamo costruito sopra »[31].

3) Mentre Origene porta avanti le sue vedute con grande riserbo e ad esempio anche nella sua lettera[32] scritta da Atene ai suoi amici in Alessandria respinge decisamente l'idea di aver insegnato che il diavolo verrà salvato (« nemmeno un pazzo potrebbe dire una simile cosa »), Gregorio di Nissa cerca di recare prove filosofico-teologiche per dimostrare che le pene dell'inferno non possono essere ugualmente eterne come Dio. Il suo argomento principale è quello dell'essenziale superiorità del bene sul male, il quale dev'essere essenzialmente, internamente limitato. Il peccatore raggiunge una frontiera in cui ad un certo punto tutto il male è stato fatto e non può andar più oltre, come la notte, allorché essa ha raggiunto il suo culmine e si volge verso il giorno[33]. Quest'idea viene completata da quell'altra, secondo cui il medico deve lasciar maturare un ascesso fino a che egli può intervenire con un'operazione, cosicché anche l'Incarnazione avvenne solo allorquando il male era giunto al suo punto culminante[34]. La teoria di Gregorio (che non è mai stata condannata) la si comprende se si tien conto di due cose: in primo luogo il forte influsso di Plotino, per il quale ogni fuoriuscita dal Divino-Uno raggiunge necessariamente una frontiera in cui avviene un rovesciamento (*epistrofè*) ontico etico, e la nostalgia dell'Uno determina la risalita, in secondo luogo la tipica concezione nisseniana secondo cui la beata eternità consiste in un infinito movimento verso Dio, poiché l'essenza di Dio è irraggiungibile.

Dopo la condanna dell'origenismo ad opera dell'imperatore Giustiniano, Massimo dovette riformulare prudentemente la sua teoria dell'apocatastasi; egli intraprese perciò anche il tentativo di salvare Gregorio di Nissa per mezzo di una distinzione. Che costui pen-

[31] *In Jer. hom.* XVI, 5.

[32] Dettagli in Henri Crouzel, *Origène*, Parigi 1985, pp. 38 ss., 331 ss.

[33] *Or. in Nativ.* (PG 44, 1129CD; 1132A).

[34] Tutti i testi decisivi in J. Daniélou, *L'Etre et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leida 1970, nei capitoli « Comble » e « Apocatastase », pp. 186-226.

sasse primariamente in termini ciclici come tutti i Cappadoci[35] determina il ritorno finale anche dei cattivi a Dio, tuttavia, Massimo fa dire al Nisseno, solo un ritorno alla visione di Dio, non al godimento dei beni (cioè dell'eterna beatitudine)[36]. Massimo stesso, similmente a Origene, pare che abbia riservato la dottrina della

[35] I. Escribano-Alberca, *Zum zyklischen Zeitbegriff der Alexandrinischen und kappadokischen Theologie*, in Stud. Patr. (= TU 108, Berlin 1972) 42-51.

[36] L'intero testo suona: « La terza accezione (di Apocatastasi) Gregorio la impiega soprattutto lì dove le energie dell'anima, che nella colpa erano crollate, vengono ristabilite nella loro condizione originaria. Infatti necessariamente, come tutta la natura al tempo sperato riacquista l'incorruttibilità nella carne (alla resurrezione), così anche le energie dell'anima dopo il decorso degli eoni perdono le impronte della malvagità loro inerente; dopo essere state mosse per lunghi tempi, non trovando quiete alcuna (*stasis*), alla fine giungono a Dio, che non possiede alcuna limitatezza (*peras*); e così riottengono con la conoscenza (di Dio) ma non con la partecipazione ai (suoi) beni la loro prima condizione (*apokatasténai*) e si vede che il Creatore non ha colpa alcuna nel loro peccato» (Massimo, *Quaestiones et Dubia*, 13, PG 90, 796 AC). Non è necessario tradurre *katekechretai* con « abusare », Massimo non sospetterebbe mai Gregorio di un abuso. B.D. Daley S.J., a torto, a mio avviso, mette in questione questa traduzione (contro Sherwood e Grumel, ambedue ottimi conoscitori di Massimo) « *Apokatastasis and 'honorable silence' in the eschatology of Maximus the Confessor* », in *Maximus Confessor, Actes du Symposium...*, a cura di Heinzer/Schönborn, Fribourg 1982, 330-339, qui: 323, nota 63. E. Michaud, « Maxime le Confesseur et l'apocatastase », in *Rev. Int. Théol.* 10, 1902, 257-272, aveva per primo sostenuto che Massimo avrebbe insegnato la riconciliazione universale. I passi in cui egli mette in guardia dall'inferno sarebbero più esortativi che teologici. V. Grumel (in *DTC* 10,2, 1928, 457) lo aveva seguito; M. Viller (*RAM* 11, 1930, 259 s.) aveva rifiutato quest'idea, a motivo della polemica antiorigenista del Confessore. Io pensavo (in *Kosmische Liturgie*, 1961; trad. it.: *Liturgia cosmica*, ed. AVE, 1975) di poter attenermi all'opinione di Michaud, poiché Massimo in almeno tre passi, che erano passati inosservati, difende la riconciliazione universale come una dottrina riservata ai perfetti; in due dei tre passi è chiaro il rimando all'interpretazione di Origene dei due alberi del Paradiso (PG 90, 275 C-260 A; 412 A-413 B)—che cioè in croce muoiono tanto il Figlio di Dio quanto il Diavolo e le sue schiere—, il terzo passo circa Col 2,15 (superamento degli spiriti malvagi sulla croce) aggiunge che Massimo potrebbe « dare un'altra, più segreta e più elevata interpretazione del passo », ma la tralascia, « poiché, come sai, nei libri non si deve divulgare

apokatàstasis panton a quelli già perfetti nell'amore; la dottrina sull'Inferno divenuta abituale egli la annuncia come ammonizione ascetica. Applicazioni universalistiche come in Rm 5 sono frequenti.

Si potrebbe, per formulare ancora una volta l'intuizione di fondo di Gregorio[37], pensare alla ripetuta osservazione di Karl Rahner secondo cui la possibilità del rifiuto della creatura nei confronti di Dio « non può mai venire intesa come possibilità esistenziale-ontologica della libertà *di ugual potere* rispetto a quella del Sì a Dio, poiché il No diventa sempre comprensibile solo a partire dal Sì »[38].

4) C'è però ancora un'altra posizione nei confronti della teoria dell'apocatastasi che si può comprendere a partire dalle affermazioni di Origene: il Corpo mistico di Cristo solo allora avrà raggiunto la perfetta beatitudine quando io, l'ultimo e peggiore dei peccatori, mi sarò convertito[39]. A partire da questo « io ultimo »

la verità divina più nascosta, deve bastare quanto è stato detto (...). Ma se a Dio piace di svelarla ai nostri occhi, la esamineremo più dettagliatamente seguendo la guida dell'Apostolo » (PG 90, 316 D). Qui non si tratta, come ritiene P. Daley, della teologia negativa areopagitica (il non-*poter*-dire), bensì evidentemente di un non-*dover*-dire, non « out of simple modesty » (Daley 318), mentre l'allusione (peraltro frequente) ad Origene senza citarlo (cfr. il nostro studio sulle Centurie Gnostiche, *op. cit.*, 488-643) non è affatto « more than a little far-fetched » (Daley 320). Daley adduce del resto due chiari testi universalistici (321-322), a prescindere dai testi analoghi di più forte colorazione biblica (328). Certamente Massimo è solerte nel contraddistinguere coloro che alla fine sono redenti (*sozomenou*) come coloro che ne sono degni (*axious*) e nel parlare in molti passi (Daley 334) della punizione eterna. Diversamente non poteva parlare dopo Giustiniano e il Concilio Costantinopolitano II. Ma se si guarda anticipatamente a Scoto Eriugena, che insegna l'apocatastasi altrettanto apertamente che Gregorio di Nissa, allora il suo garante Massimo costituisce il punto di congiunzione che lo collega ai Cappadoci.

[37] Daley, *op. cit.*, 328. Gregorio conosce anche l'idea di Ireneo secondo cui l'uomo ammaestrato dalla « esperienza » del male si volge al bene (*De hominis opificium*, 21; PG 44, 201 BC).

[38] *Grundkurs* (ed. Herder, Freiburg 1976; trad. ital.: *Corso fondamentale della fede*, ed. Paoline, Roma 1978), 109.

[39] « Quando consumerat (Christus) hoc opus (redemptionis)? » « Quando me, qui sum ultimus et nequior omnium peccatorum, consummatum fecerit et perfectum, tunc consummat opus ejus; nunc autem adhuc imperfectum est opus ejus, donec ego maneo imperfectus ». *In Lev. hom.* (VI, 376).

il pensiero giunge allo sbigottimento esistenziale: proprio me riguarda la minaccia di una possibile perdizione. Le vite dei Padri del deserto raccontano che « S. Antonio il Grande pregava nella sua cella, quando gli giunse una voce: 'Antonio, tu non hai ancor raggiunto la misura di un orefice ad Alessandria'. Di buon mattino il vecchio si alzò, prese il suo bastone, ed entrò presso quell'uomo, che rimase sbigottito alla sua vista. Antonio gli chiese: Raccontami che cosa di buono tu riesci a fare. Quello replicò: 'Io non riesco a vedere che cosa di buono io dovrei aver fatto. Ah, sì! La mattina, scendendo dal letto, io dico a me stesso: tutta la città, dal più piccolo sino al più grande, entrerà nel Regno a motivo delle sue buone opere, io invece meriterò punizioni a causa dei miei peccati, e la sera mi ripeto la stessa cosa'. Antonio Abate disse: 'Come un buon orefice, che tranquillo siede a casa sua, tu erediterai il Regno; io, che manco del dono del discernimento, posso sì abitare nel deserto, ma non ti ho superato' »[40]. Un altro Padre del deserto prega Dio: « Dimmi, o Signore, se ti piaccio ». « Egli vide un angelo che gli diceva: 'Tu non sei ancora arrivato nemmeno all'altezza del giardiniere che abita qui'. Il Padre andò alla ricerca e trovò un giardiniere, e lo pregò di confidargli ciò che aveva. Egli dovette pregarlo a lungo, fino a che l'altro alla fine gli disse: 'Quando io la mattina mi alzo, dico a me stesso: tutta la città entrerà nel Regno, solo io dovrò subire punizioni a causa dei miei peccati'. Ed ecco che si udirono provenire dalla strada dei canti e del rumore. 'Non ti disturba?' 'No' replicò l'altro. 'Ma che cosa pensi intanto?' 'Penso che tutta questa gente entrerà nel Regno'. Il Padre, preso dall'ammirazione, scoppia a gridare: 'Quest'opera supera tutto il mio lavoro di così tanti anni!' »[41]. Altrove ho citato anche il motto di Kierkegaard: « Nella mia vita (...) non sono mai stato così avanti e non vado mai più avanti del punto di 'timore e tremore'. Sono letteralmente certo che ogni altro da me sarà facilmente beato, soltanto io no. Dire agli altri che sono dannati in eterno è cosa che

[40] *Les sentences des Pères du desert, Nouveau recueil* (Apophtègmes inédits...), Solesmes 1970, Nr. 490.
[41] *Ibid.*, Nr. 67.

non posso fare. Per me le cose stanno di continuo così: gli altri tutti saranno beati, ciò è abbastanza certo. Solo per me la situazione potrà essere critica »[42]. Questo atteggiamento è una conseguenza ultima di quell'atteggiamento sopra esposto di Origene: le cose ultime sono e restano velate, non si può costruirvi sopra nessuna teoria neutrale, il Vangelo è « situazione aperta di annuncio » che Gesù è il Giudice e il Salvatore, « non è semplicemente descrizione oggettivante di un dramma finale, non è 'profezia', bensì promessa »[43]. Modello esemplare di questo rapporto cristiano con la minaccia di un possibile andar perduto rimangono gli Esercizi di S. Ignazio. La meditazione sull'inferno costituisce la conclusione della Prima Settimana, in cui il singolo considera la sua colpa di fronte al Crocefisso e alla fine deve arrivare a comprendere che solo la Grazia lo ha preservato dall'eterna corruzione che egli avrebbe meritato. Ciò che a noi rimane non è un sapere, ma la speranza cristiana.

5) Un'ultima cosa è da aggiungere, una considerazione che presso i Padri[44] risuona solo in sottofondo, ma nell'odierna teologia del « dolore di Dio » viene affrontata e meditata più acutamente che prima. Mentre tutti gli atteggiamenti spirituali sin qui esaminati pensavano a partire dall'uomo, quest'ultimo atteggiamento pensa a partire da Dio: Può Dio perdere l'ultima delle pecorelle smarrite del suo gregge? La creatura, per cui egli ha versato il suo sangue e ha patito l'abbandono da parte del Padre? « La mia anima non può sopportare di cacciare il peccatore via da me » dice Dio a Matilde di Magdeburgo. « Per questo io seguo qualcuno così a lungo, finché non lo afferro e riservo per lui un posto così stretto che nessun intelletto umano mi segue sin là »[45]. Non vogliamo procedere ulteriormente in questa questione, ma concludere invece con una constatazione di Massimo il Confessore: « Dio ama il peccatore, perché ciò corrisponde alla sua essenza, nella sua compassione

[42] Cfr. supra cap. V, p. 63.

[43] W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, Monaco 1966², 145. Quivi anche analoghe espressioni di Althaus, E. Brunner, K. Barth. Tutti respingono un neutrale sapere circa l'esito del Giudizio, e parlano di speranza cristiana.

[44] *Centur. de Car.* I, 25 (*PG* 90, 965 B).

[45] *Das strömende Licht der Gottheit*, VI, 16.

(*sympatheia*) egli ha pietà di lui come di uno che per così dire è minorato psichico e cammina nel buio ». « Fa' attenzione a non separarti da Dio, poiché egli è l'amante e l'amato. Infatti anche se Dio giudica, a torto viene odiato dai giudicati, giacché egli è essenzialmente amore e viene chiamato amore; egli pertanto non odia i giudicati, poiché è totalmente immune da ogni cattiva passione »[46].

Mi sembra corretto accontentarsi di questo atteggiamento esistenziale. Chi vuole spingersi oltre va a finire nel territorio del non-più-pensabile. Ad esempio, che Dio raggiunge il suo scopo anche allorquando per mezzo dell'inferno viene glorificato non il suo amore ma purtuttavia la sua giustizia. Oppure che egli continua ad amare eternamente i dannati, cosa che precisamente costituisce la loro pena. Oppure che egli sì li ama, ma non ha alcuna compassione per loro e anche a quelli che sono beati presso di Lui vieta di aver simile compassione. Oppure, con Tommaso d'Aquino, che in Cielo non si può essenzialmente aver più alcuna compassione, poiché compassione presuppone una partecipazione al dolore dell'oppresso, cosa che diminuirebbe la beatitudine.

Lasciamo stare simili idee impensabili e limitiamoci a stare definitivamente sotto il giudizio di Dio. « Io non giudico nemmeno me stesso », dice Paolo, « il mio giudice è il Signore! Non vogliate perciò giudicare nulla prima del tempo, prima che venga il Signore. Egli metterà in luce anche ciò che ancora rimane nascosto nelle tenebre » (1 Cor 4,3 s). E ancora Giovanni: « Dobbiamo aver fiducia nel giorno del Giudizio » (1 Gv 4,17).

[46] *Epist.* 1 (*PG* 91, 389 B). Aggiungiamo ancora che interrogato circa il destino del diavolo, Massimo, di fronte a quelli che si vogliono direttamente ammaestrati dal Logos, si definisce incompetente e « strisciante sulla terra », per poi dare la risposta corrente (*Quaest. Thal.* 11; *PG* 90, 292 C-293 B). Noi tutti dobbiamo avere un salutare timore della geenna (*Epist.* 1; *PG* 91, 389 D).

INDICE DEI NOMI

SPERARE PER TUTTI

Nel 1984 si tenne a Roma un importante convegno su Adrienne von Speyr e il suo pensiero. In quella occasione von Balthasar espresse alcune considerazioni teologiche che destarono scalpore. «L'inferno è vuoto», riportarono a sensazione alcuni giornali.
A chiarire e dare spessore teologico al suo pensiero, von Balthasar ha scritto la presente opera, una piccola somma della dottrina cristiana sulla speranza.
Il punto di partenza è il Nuovo Testamento nel quale sono presenti due linee di pensiero che sembrano sovrapporsi e contraddirsi:
1. In numerosi testi si parla di fuoco della geenna, di tenebre esteriori, di fuoco eterno;
2. Altri testi, invece, parlano della volontà salvifica di Dio per tutti, di Cristo che si è dato in riscatto per tutti, del Figlio che dalla croce attira tutti a sé.
Ripercorrendo rapidamente la tradizione, la voce di Balthasar si leva contro le sintesi e le deduzioni affrettate. Alla Chiesa non è stata affidata una dottrina sull'inferno, ma un annuncio di salvezza che si rivolge a tutti gli uomini.
Il cristiano, dunque, può *sperare per tutti*, per tutti invocare e sperare la vita eterna.
In appendice un importante studio inedito sulla Apocatastasi.

HANS URS VON BALTHASAR

È nato a Lucerna nel 1905. Dopo aver frequentato il liceo presso i Benedettini di Engelberg e presso i Gesuiti, studia germanistica a Vienna, Berlino e Zurigo; si laurea nel 1928 in germanistica e filosofia all'Università di Zurigo. Nel 1929 entra nella Compagnia di Gesù. Due incontri sono decisivi per la sua formazione teologica: quello con De Lubac, suo maestro in teologia, e quello con la mistica Adrienne von Speyr, con la quale inizia una esperienza di vita religiosa incentrata su una visione trinitaria della vita cristiana e su una presenza attiva nel mondo. Contemporaneamente fonda e dirige la Johannes Verlag che si propone di pubblicare scritti dei Padri della Chiesa, di valorizzare l'esperienza cristiana e alcuni teologi che hanno posto Cristo al centro della loro riflessione.
Soprattutto, nel trascorrere degli anni von Balthasar è diventato un punto di riferimento accreditato per la teologia cattolica. A riconoscimento di questa mansione svolta con dedizione e umiltà nel 1988 è stato nominato car[illegible]ale ed è mancato poco dopo, il 26 [illegible] 1988.